



RESISTANCES

Journal of the Philosophy of History

Revista de Filosofía de la Historia

Revista de Filosofia da História



RESISTANCES

Journal of the Philosophy of History

Vol. 1 • Nº1 • July 2020

ISSN 2737-6222

It's a peer-reviewed journal that publishes 2 issues per year. Founded in 2020, it appears as a journal of the philosophy of history, inspired by the life of an Ecuadorian indigenous woman, Dolores Cacuangó, her teachings, and struggle processes allowed great advances in the achievement of rights for farmworkers, her popular wisdom is an example of the thought that transforms. Her phrase: *"We are like the straw of paramo that starts and grows again... and like the straw of paramo we will sow the world"*, encourages our intention to contribute to the academy with a critical journal which covers the knowledge from different perspectives, which contributes to a historical review and with a renewed vision of the images of the world.

Its mission is to be transdisciplinary, responsive to theoretical developments in research relating to the Philosophy of History studies. Scope:

Philosophy of liberation, Latin American philosophy, Aesthetics, Applied philosophy, Early modern philosophy, Epistemology of the South, German idealism, Phenomenology, Structuralism & post-structuralism, The analytic tradition, Philosophy of Logic, Philosophy of Mind, philosophy of language, Epistemology, Philosophy of Language, Metaphysics, and Value Theory. Philosophy of science.

Contemporary History, covering a broad range of historical approaches including social, economic, political, diplomatic, intellectual, and cultural. Applied history, political, social, intellectual, cultural, economic, environmental, power relations, gender relations, migrations, oral history, collective memory, subjectivities.

Resistances. Journal of the Philosophy of History. Quito, Ecuador. CICSHAL RELIGACIÓN. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2020

July 2020

ISSN: 2737-6222

1. Humanities, 2 Philosophy, 3 History, 4. Contemporary World

© CICSHAL RELIGACIÓN. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2020

Correspondence

Molles N49-59 y Olivos

Código Postal: 170515

Quito, Ecuador. South America

(+593) 984030751

(00593) 25124275

resistances@religacion.com

<http://resistances.religacion.com/>

www.religacion.com





RESISTANCES

Journal of the Philosophy of History
Revista de Filosofía de la Historia
Revista de Filosofia da História

Editors

Fabiana Parra
Editor in Chief
Philosophy Section
Universidad Nacional de La Plata, CONICET, Argentina

Mateus Gamba Torres
Editor in chief
CICSHAL-RELIGACIÓN
resistances@religacion.com

Technical team

Roberto Simbaña Q.
Managing Editor
CICSHAL-RELIGACIÓN
robertosimbana@religacion.com

Flavia Córdova. Assistant Journal Editor

Melissa González. Copyeditor

Karla Ivón Torres. Copyeditor

Paola Barreda. Copyeditor

Editorial Board

Jean-Arsène Yao <https://orcid.org/0000-0002-5002-5658>

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)/ University of Alcalá (Spain)

José Sarzi Amade <https://orcid.org/0000-0002-5681-704X>

St John's University, USA

Leonor Taiano <https://orcid.org/0000-0002-5634-9020>

University of Notre Dame, USA

Marcelo Starcenbaum <https://orcid.org/0000-0001-8144-249X>

National University of La Plata - UNLP, Argentina

Zaradat Domínguez <https://orcid.org/0000-0002-8964-8561>

University of Las Palmas de Gran Canaria, Spain

Advisory Board

Alexander Luna Nieto <https://orcid.org/0000-0002-9297-8043>

University Foundation of Popayan, Colombia

Héctor García Cornejo <https://orcid.org/0000-0002-4013-0593>

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro". Michoacan University of San Nicolas of Hidalgo (IIF-UMSNH), México

M^a Aránzazu Serantes López
<https://orcid.org/0000-0001-9403-7522>

Woolf University, United Kingdom

Marcela Cristina Quinteros

State University of Maringá; Federal University of Grande Dourados (UFGD), Brasil

Michel Goulart da Silva <https://orcid.org/0000-0002-6377-843X>

Federal Institute of Santa Catarina (IFC), Brasil

Miruna George <https://orcid.org/0000-0002-8144-7298>

Stella Maris College, India

Paulo Alves Pereira Júnior <https://orcid.org/0000-0002-1884-7598>

São Paulo State University (UNESP), Brasil

CONTENTS

PHILOSOPHY

Tatiana Staroselsky

9-22

An impossible flower. Walter Benjamin and the crisis of experience

Una flor imposible. Walter Benjamin y la experiencia en crisis

Alejandro Fernando González Jiménez

23-37

The theoretical figure of Bolívar Echeverría: criticism of political economy and criticism of capitalist modernity

La figura teórica de Bolívar Echeverría: crítica de la economía política y crítica a la modernidad capitalista

Jaime Ortega

38-46

The Concepts of Living Labor and Use-Value: An Approach to Karl Marx's texts

Los conceptos de trabajo vivo y valor de uso: una aproximación en los textos de Karl Marx

Martín Llancaman Cárdenas

47-60

Mapuche's body in concentration camps: an exception and a difference in the Conquest of the desert

Cuerpo mapuche en campos de concentración: excepción y diferencia en la Conquista del desierto

HISTORY

Marcella Vieira Viana

The “Amapá Union of Secondary Students” and their support for the military coup of 1964
A “União dos Estudantes Secundaristas do Amapá” e apoio ao golpe military de 1964

61-68

Amanda de Oliveira Passos

Cinematography censorship in Brasília: Discourse Analysis through Pêcheux and Althusser
Censura cinematográfica sobre Brasília: Análisis del Discurso a través de Pêcheux y Althusser

69-79

Ibrahim Tuo

The associative role of Afro-descendant groups in the struggle for visibility in Argentina
El papel asociativo de las agrupaciones afrodescendientes en la lucha por la visibilidad en Argentina

80-89

El Hadji Omar Thiam

Between decadence and affirmation. An postmortem of the Lisbon eighteenth century in “Patologia Social” by Abel Botelho
Entre decadência e afirmação. Uma autópsia da Lisboa oitocentista em “Patologia Social” de Abel Botelho

90-98

Djibril Mbaye

The figure of the black soldier in *La revolución es un sueño eterno* by Andrés Rivera
La figura del negro soldado en La revolución es un sueño eterno de Andrés Rivera

99-108



Una flor imposible. Walter Benjamin y la experiencia en crisis

An impossible flower. Walter Benjamin and the crisis of experience

 **Tatiana Staroselsky**
Universidad Nacional de La Plata - Argentina
La Plata, Argentina
staroselskytatiana@gmail.com

RESUMEN

El concepto de experiencia es central en la obra de Benjamin, como atestigua la multiplicidad de trabajos académicos que intenta esclarecerlo. Así, la crítica benjaminiana al concepto kantiano de experiencia, la posibilidad de hacer una experiencia con el pasado que interrumpa el curso de la historia, la potencialidad de la experiencia estética en el marco de la crisis de sus soportes tradicionales y el reconocimiento de la experiencia religiosa son algunos de los ámbitos problemáticos en los que la apelación al concepto de experiencia resulta ineludible. En este marco, la crisis o el empobrecimiento de la experiencia en el siglo XX es uno de los problemas centrales de los que es necesario dar cuenta para intentar esclarecer qué entiende Benjamin por experiencia. Este trabajo, por lo tanto, se centró en este diagnóstico trabajando, en primer lugar, con aquellos textos en los que Benjamin se ha referido más explícitamente a este fenómeno y evaluando, asimismo, algunas interpretaciones actuales, deteniéndose en el debate acerca de si la crisis diagnosticada por Benjamin permite vislumbrar una cierta reconfiguración de la experiencia o nos condena a pensar en su absoluta imposibilidad. Sostenemos, de la mano de las lecturas de Didi-Huberman y Déotte, que en su propuesta late la posibilidad de aprovechar la pobreza de experiencias para alojar y explorar las experiencias que nuestro tiempo histórico hace posibles.

Palabras clave: experiencia; crisis; reconfiguración; aparato; Walter Benjamin.

ABSTRACT

The concept of experience is central to Benjamin's work, as witnessed by the multiplicity of academic works that try to clarify it. Thus, the Benjaminian critique of the Kantian concept of experience, the possibility of having an experience with the past that interrupts the course of history, the potentiality of aesthetic experience in the context of the crisis of traditional artforms, and the recognition of religious experience are some of the problematic areas in which appealing to the concept of experience is unavoidable. In this framework, one of the central problems that must be taken into account in order to clarify Benjamin's understanding of experience is the crisis or decline of experience in the 20th century. This paper focused on this diagnosis. Firstly, the texts in which Benjamin has more explicitly referred to this phenomenon are considered. Secondly, some current interpretations are evaluated, namely, those debating whether the crisis diagnosed by Benjamin allows for glimpsing a certain reconfiguration of experience or condemns us to think about its absolute impossibility. We maintain, following Didi-Huberman and Déotte, that in Benjamin's approach it is possibly to take advantage of the poverty of experiences to explore the experiences that our historical time makes possible.

Keywords: experience; crisis; reconfiguration; apparatus; Walter Benjamin.

Las ideas expresadas aquí forman parte de la investigación doctoral de la autora (todavía en curso), que es posible gracias al apoyo de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República de Argentina.

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de experiencia es central en la obra de Walter Benjamin, como atestigua la multiplicidad de trabajos académicos que intenta esclarecerlo. Atraviesa, además, la obra de Benjamin en toda su extensión, desde el artículo “Experiencia”, que redacta en 1913, a sus 21 años, hasta su último escrito, las Tesis “Sobre el concepto de historia”, de 1940, el año de su muerte.

En este marco, la crisis o el empobrecimiento de la experiencia en el siglo XX es uno de los problemas centrales de los que es necesario dar cuenta para intentar esclarecer qué entiende Benjamin por experiencia. Este trabajo, por lo tanto, se centrará en este diagnóstico trabajando, en primer lugar, con aquellos textos en los que Benjamin se refiere más explícitamente a este fenómeno y evaluando, asimismo, algunas interpretaciones actuales, deteniéndonos en el debate acerca de si la crisis diagnosticada por Benjamin permite vislumbrar una cierta reconfiguración de la experiencia o nos condena a pensar en su absoluta imposibilidad. Este debate, creemos, invita a hacer foco en la pregunta acerca de la actualidad de Benjamin, que tan bien ha planteado Hansen. En sus palabras:

Benjamin está hoy en pleno apogeo, pero ¿tiene todavía actualidad? Esta pregunta es inevitable en una época en la que nuestra vida personal, social y política parece estar, más que nunca, impulsada por el desarrollo de la tecnología de medios y, por lo tanto, por una transformación, desintegración y reconfiguración aceleradas de las estructuras de la experiencia (Hansen, 2012, p. 75. Traducción propia).

La pregunta por la actualidad no es, cabe aclararlo, la mera pregunta por la vigencia del pensamiento de Benjamin para pensar el presente. Más allá de la productividad de las ideas del autor y como expone Luis García, “lo que aquella pregunta activa es la interrogación por la historicidad, por la transmisibilidad, de una obra en la que las concepciones tradicionales de historia y transmisión estallaron por los aires” (2013, p. 1).

A partir, entonces, del diagnóstico benjaminiano, y entendiéndolo como la advertencia de algunos peligros que hace falta atender más que como la constatación nostálgica del fin de una era, este trabajo se propone pensar en la supervivencia de la experiencia tras su crisis y en los modos en que esta nueva experiencia podría tener lugar. Siguiendo a Didi-Huberman y a Déotte y mediante el análisis conceptual, este escrito se centrará en la potencialidad de la supervivencia de algunas formas posibles de experiencia tras la crisis de sus formas tradicionales.

2. Los diagnósticos benjaminianos

Benjamin da cuenta de la crisis o el empobrecimiento de nuestra experiencia más de una vez a lo largo de su producción, y en todos los casos, más o menos explícitamente, es a partir de la descripción de aquello que se encuentra amenazado o, al menos, en un proceso de profunda modificación, que podemos encontrar algunas pistas que permitan reconstruirlo. La crisis de la experiencia se convierte así en un punto de acceso privilegiado para desentrañar la estructura misma de aquella relación con el mundo que se desvanece y para vislumbrar sus potencialidades y sus límites, a la vez que abre una perspectiva para comprender lo que se alza tras ese declive. Déotte lo expresa bien cuando sostiene que en Benjamin la “filosofía de la ciudad se establece a partir de aquello que no es ella: el mundo de los campesinos, artesanos y marinos, mundo del aura, de la transmisión real de la profundidad de los acontecimientos” (2012, p. 57). Este trabajo se adentrará también, con los lentes de nuestra época, en el estudio benjaminiano de aquello cuya posibilidad está puesta en duda ya en la década del 30.

El diagnóstico más explícito de una crisis de la experiencia se encuentra en “Experiencia y pobreza”, de 1933. Allí, lo que textualmente postula Benjamin es que “la cotización de la experiencia se ha venido abajo” (Benjamin, 2007a, p. 217). Los hombres que volvieron de la guerra (se refiere a la Primera Guerra Mundial), sostiene, no lo hicieron enriquecidos por los acontecimientos que presenciaron y de los que formaron parte sino devastados, empobrecidos y sin capacidad de compartir lo vivido con su comunidad. No parecen haber aprendido nada.

1 El artículo (cuyo título original es “Erfahrung und Armut”) fue publicado en diciembre de 1933 en la revista *Die Welt im Wort*.

El modo en que este hecho se expresa, el síntoma del que parte Benjamin, es la incapacidad de estos hombres de comunicar sus experiencias, esto es, su mudez. Se revela así que, para Benjamin, una experiencia no es cualquier vivencia subjetiva, ni cualquier encuentro con el mundo, sino que implica una elaboración de ese material en la forma de un relato significativo para otros. La crisis de la experiencia es, en realidad, la constatación del hecho de que “una facultad que nos parecía inalienable, la más segura entre las seguras, nos fuese arrebatada. Tal, la facultad de intercambiar experiencias” (Benjamin, 2008, p. 60).

El nexo entre experiencia y narración, que ha sido ya ampliamente destacado (Di Pego, 2015, 2018; Honold, 2014; Weber, 2014) se hace aquí evidente, y permite, analizándolo, comprender que lo que para Benjamin hará falta para que puede hablarse de experiencia será, más que un acontecimiento memorable, dos de los elementos que configuran una tradición, a saber, lenguaje y comunidad. La mudez de los soldados no es una mudez individual, sino colectiva: expresa que no hay un lenguaje en el que elaborar lo vivido, y que sin este lenguaje común, sin herramientas para la transmisión y la comunicación, no hay comunidad posible.

Volviendo al texto, cabe detenerse en primer lugar en el modo en que está construido: “Experiencia y pobreza” comienza con la fábula de Esopo “El labrador y sus hijos”, en la que un anciano les lega a sus hijos, en su lecho de muerte, una experiencia, a saber, que “la riqueza no está en el oro, sino en el esfuerzo” (Benjamin, 2007a, p. 217). Sin embargo, esto no es dicho por el moribundo, sino que sus palabras motivan una acción a través de la cual los hijos lo descubren por sí mismos: como narra Benjamin, lo que hace el anciano es asegurarles a sus hijos que hay un tesoro enterrado en la viña, lo que los incita a poner todo su esfuerzo en excavar para encontrarlo. Tras remover la tierra, los herederos no encuentran tesoro alguno, pero logran una muy buena cosecha por el buen estado de la tierra; al ver que el viñedo era el más productivo del país, comprenden que “su padre les había legado una experiencia” (Benjamin, 2007a, p. 217).

Aparece entonces una primera caracterización de la experiencia, aunque en pasado: “ahí estaba muy claro qué representaba la experiencia: los mayores se la daban a los jóvenes” (2007a, p. 217), “las han ido esgrimiendo ante nosotros, amenazándonos o tranquilizándonos, mientras crecíamos” (2007a, p. 217). El modo en que se opera la transmisión de esa experiencia, ligado a la tradición y a las instituciones que le son propias, se hace evidente: es necesario un lenguaje común entre las generaciones, un marco de sentido compartido que permita la circulación de relatos y refranes “junto a la chimenea, delante de los hijos y los nietos” (2007a, p. 217), y es necesaria también una cierta autoridad² de los ancianos y los saberes que portan, fundada en la certeza de que resultan aún fructíferos para sus hijos y sus nietos. Para esto, el mundo debe ser, al menos en alguna medida, el mismo³.

Habiendo presentado este fenómeno, se pregunta Benjamin:

¿Qué fue de todo eso? ¿Dónde podemos encontrar a alguien que sepa aún relatar bien algo?
¿Dónde hay moribundos que digan frases que pasen de generación en generación, al modo de un anillo? ¿Quién se acuerda ahora de un refrán? ¿Y quién intentará despachar a la juventud apelando así a la experiencia? (2007a, p. 217).

Recién en ese momento del texto viene el diagnóstico: “la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918, ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia” (2007a, p. 217). La paradoja es evidente: para la forma tradicional de comprender la experiencia, o mejor, teniendo en cuenta su cotización tradicional, protagonizar un acontecimiento de la envergadura de la Primera Guerra Mundial debería venir aparejado de un sinfín de historias para contar y otros tantos consejos para dar sobre la vida, la muerte, el sacrificio y otros tópicos heroicos. Sin embargo, no es el caso: la autoridad de los combatientes se ve ensombrecida por su incapacidad de narrar lo vivido, ya que “ninguna guerra fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas por la

² Benjamin se refiere críticamente a esta autoridad de la edad en su breve texto temprano “Experiencia” [“Erfahrung”], de 1913.

³ En este punto, las reflexiones de Benjamin se cruzan con las de Wittgenstein. Algunas de estas afinidades, en las que no nos centraremos aquí, fueron explorada por Stanley Cavell (1999), Blair Ogden (2010) y Alexander Stern (2019).

guerra de trincheras” (Benjamin, 2007a, p. 217). Y es que el “despliegue formidable de la técnica” (2007a, p. 217) al que se refiere Benjamin en el texto se manifiesta, en la gran guerra, tanto en las novedades armamentísticas como en la estrategia, volviendo al acontecimiento imposible de narrar.

Gabrielle Rosenthal, en un estudio de 1990, da cuenta del fenómeno de la ausencia de relatos típicamente bélicos en el discurso de los ex combatientes de la Primera Guerra. En sus palabras:

en la República Federal Alemana de hoy, la Segunda Guerra Mundial es un tema actual que se discute con entusiasmo tanto en privado como en público. En nuestras entrevistas con veteranos de la Primera Guerra Mundial, sin embargo, hubo una notable falta de narración sobre el tiempo pasado en las trincheras (1990, p. 119).

Esta mudez, como observa Benjamin en “El narrador”, fue cubierta por “la marea de los libros de la guerra” (2008, p. 60) que apareció a diez años de su fin y que contenía “todo lo contrario de una experiencia que se transmite de boca en boca” (2008, p. 60). En el contexto de una crisis significativa que cuestiona aquello que se creyó incuestionable, los vacíos se cubren y las interferencias se ocultan detrás de una fingida plenitud. Aun así, debajo del grueso manto de información y análisis sobre la guerra, la voz de los combatientes se siguió articulando con dificultad hasta su muerte, como demuestra Rosenthal a partir de su serie de entrevistas: “el relato que falta sobre el periodo de las trincheras es un fenómeno generalizado en las entrevistas que llevamos a cabo con hombres, la mayoría de los cuales habían servido como soldados en ambas guerras” (Rosenthal, 1990, p. 120). Las narraciones de tono épico y plagadas de acontecimientos escalofriantes que aparecen en los relatos de la Segunda Guerra están ausentes, según la investigadora, en los recuerdos de la Primera. A diferencia de la Segunda Guerra Mundial (una guerra de movilidad), la “de la Primera Guerra Mundial fue una experiencia de la vida en las trincheras donde era imposible orientarse en base al tiempo, o estructurar los días de acuerdo con las secuencias de un día normal” (1990, p. 122)⁴, en tanto los soldados pasaban, en ocasiones, meses y hasta años inmóviles en estos pequeños y precarios espacios (1990, p. 122), alejados de cualquier tipo de enfrentamiento o batalla, esto es, de cualquier experiencia bélica esperable.

Más allá de este rasgo estratégico que la convierte en una guerra de espera y desgaste, la Primera Guerra se caracterizó también por el despliegue técnico de armamento, fundamentalmente el de ametralladoras, que le confirió un poder destructivo difícil de dimensionar. Con respecto a este fenómeno, dice Benjamin en “Experiencia y pobreza”:

Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano [*Menschenkörper*] (2007a, p. 217).

En este pasaje no sólo está en juego la caracterización del tipo específico de vivencia que significó la guerra -y su carácter de shock, como señala Weber (2014)-, sino también la desmesura entre el acontecimiento y el sujeto que lo vivencia o mejor, lo que queda de aquel sujeto: incapaz de elaborar lo que allí sucede, enmudecido y empequeñecido, reducido a su sola corporalidad⁵, el ser humano se encuentra en el seno de un escenario que no logra comprender.

Lo que aquí se manifiesta como uno de los temas que articulan el escrito es la cuestión de la técnica, que en “Experiencia y pobreza” excede a la guerra, aunque esta se plantea como el ejemplo más claro de su poder destructivo. Las innovaciones técnicas se exponen, en efecto, como uno de los motivos de la pobreza de experiencias que caracteriza a la época.

La valoración benjaminiana de la técnica es muchas veces ambivalente (Hansen, 2012, p. 79), e incluso qué se define como un aparato técnico y qué no en el contexto de la filosofía de Benjamin daría lugar a

4 Como menciona Rosenthal, Ernest Hemingway también da cuenta de esta particular experiencia de guerra en su novela *Adiós a las armas*, de 1929.

5 Sobre la importancia del cuerpo en Benjamin, se recomienda consultar el ya clásico estudio de Weigel (1999) y ver asimismo Steiner (2001).

una discusión. Aún así, podemos afirmar que lo que resulta problemático en el contexto de este escrito es fundamentalmente la relación que el hombre entabla con la técnica, en la medida en que no está integrada a su experiencia, que tiene aún los marcos de lo artesanal. El modo de hacer experiencia que está en crisis, el único conocido, el de la narración y la tradición oral, no puede contener en sus marcos los nuevos acontecimientos a los que el hombre (ese que fue al colegio en tranvía de caballos) se enfrenta, en un mundo estructurado violentamente por aparatos técnicos.

“La experiencia”, dirá Benjamin algunos años más tarde, “es cosa de la tradición, lo mismo en la vida colectiva que en el interior de la vida privada” (2008c, p. 209). Y lo que está en juego en esta época es, en fin, el fenómeno que Amengual denomina como “ruptura de la tradición”, en el que los cambios técnicos adquieren una importancia enorme. En su palabras:

Lo que queda claro es que con la pérdida de la experiencia se pierde, no un elemento cognitivo cualquiera, sino la capacidad de percibir lo que se vive, la capacidad de integrarlo en la vida, de compartirlo con los demás y de transmitirlo. La pérdida de la experiencia apunta, entonces (...) a la ruptura con las formas de vida y de pensar practicadas a lo largo de los siglos, ruptura, por tanto, de una forma de vida histórica; señala una ruptura de la tradición.

(...) Esta ruptura se vive como un empobrecimiento de la realidad y del sujeto: la realidad misma parece haber perdido densidad, dimensiones que le eran propias; la realidad se ha reducido a rango mínimo. El sujeto no sólo ha perdido consejo, orientación en la vida, sino incluso la capacidad de percepción, de comprensión, de apertura a nuevas experiencias, como si su órgano sensorial y mental se hubiera reducido o incluso atrofiado (2008, p. 57).

En esta pérdida de la capacidad de percepción, en la atrofia de la capacidad de experimentar, aparece ese rasgo anestésico característico de los diagnósticos de una relación estetizada con el entorno que encuentra su punto de mayor peligrosidad en la estetización fascista de la política que Benjamin denuncia en su célebre ensayo sobre la obra de arte en 1936. En efecto, la ruptura de la tradición implica un quiebre en las formas de vida que, lejos de ser externas al sujeto, le son constitutivas y en las que el estado de la técnica es decisivo. Déotte, en su estudio *La ciudad porosa. Walter Benjamin y la arquitectura*, propone una definición de “contemporáneo” que creemos ayuda a ilustrar este fenómeno. Basándose en la idea benjaminiana de que la ciudad está configurada por aparatos, y en su análisis de cómo nuestra experiencia y percepción se ven modificadas en las diferentes épocas históricas, propone pensar que contemporáneos serán aquellos cuya experiencia se encuentre estructurada por los mismos aparatos. Debatiendo con Agamben, sostiene:

Si cada aparato hace época y hace mundo, es él el que hace a los hombres contemporáneos. Nos separamos aquí de la concepción que desarrolla Agamben de la contemporaneidad, para el cual serán contemporáneos los hombres que critican el mismo estado de la sociedad (2012, pp. 98-99).

Y es que para Déotte, con quien coincidimos, “Benjamin ha sido un pensador de la técnica (...) de una manera no anecdótica, sino esencial” (2012, p. 103), en tanto percibió la importancia de los aparatos técnicos y ópticos entre los que nos movemos como piezas fundamentales de nuestra formación y nuestra experiencia del mundo. A su vez, la técnica adquiere una relevancia particular en su pensamiento acerca de la tradición y de las formas de transmisión que caracterizan a cada época.

Como destaca Weber, “Benjamin responsabiliza del hecho de que estas experiencias ya no pudieran ser comunicadas no solo a su contenido (‘shockeante’), sino también a la transformación de las *formas* de comunicación” (Weber, 2014, p. 511). En efecto, la crisis de la experiencia hace alusión, como vimos para el caso de los soldados, a la imposibilidad de que las vivencias individuales sean elaboradas colectivamente por los sujetos en la narración. Es así que la incapacidad de intercambiar experiencias, como síntoma principal de la crisis de la experiencia, pone en evidencia la centralidad de las formas de comunicación y elaboración de lo vivido en la crisis que se constata. Los soportes de esas experiencias que supieron ser

transmitidas de generación en generación están en crisis. Déotie los denomina, en diálogo con el concepto de “superficie de inscripción” que desarrolló Lyotard, “superficies de (re)producción” (2012, p. 99).

La narración, entendida también como técnica, en tanto “hay verdaderamente una técnica de la narración, si no todos los narradores tendrían el mismo valor” (Déotie, 2012, p. 103), es entendida como una superficie de reproducción, como lo será luego el periódico, la radio y el cine. Pero en la crisis de la experiencia, dirá Déotie:

...el habitante de las ciudades modernas sabe que no puede contar las huellas en su memoria y que no se conservará ninguna huella de su existencia, puesto que en la ausencia de narración, es decir en la ausencia del aparato comunitario que hace posible la experiencia en el sentido de la tradición, ya no hay más superficie de inscripción de huellas (2012, p. 57).

Los pobres en experiencia, o los nuevos bárbaros, como los llama Benjamin en “Experiencia y pobreza”, “no son siempre ignorantes o inexpertos (...) y a menudo se puede decir todo lo contrario: ellos han devorado todo eso, ‘la cultura’ y, con ella, el ser humano, y están ahitos y cansados” (2007a, p. 221). La falta no está en la información ni en la vivencia, sino en la forma específica de elaboración de lo vivido y lo percibido que Benjamin llama experiencia [*Erfahrung*].

Tanto aquello que se percibe o se vivencia, como aquello que se lee o se ve pierde espesura y significación para la comunidad cuando no logra ser elaborado en la experiencia, “[p]orque, ¿qué valor tiene toda la cultura cuando la experiencia no nos conecta con ella?” (2007a, p. 218). Esa cultura se degrada a mero acervo, se museifica o se convierte en mera información, distanciándose de la experiencia y del cuerpo de la comunidad.

El narrador y “Sobre algunos motivos en Baudelaire”⁶ son dos textos que dialogan con “Experiencia y pobreza”, en tanto replican el diagnóstico principal que Benjamin realiza allí y suman elementos que enriquecen el análisis. En ambos, el autor pone mucho énfasis en separar la experiencia de la información; separación en la que es interesante detenerse en tanto es relevante no sólo para una descripción de la crisis de la experiencia, sino también para comprender cómo algunos rasgos que resultan clave en la caracterización de los procesos de estetización aparecen prefigurados en este contexto, en tanto la información delimita una forma precisa de elaboración de los acontecimientos radicalmente diferente de la manera en que los hila la narración.

En “Sobre algunos motivos en Baudelaire”⁷, Benjamin da cuenta de cómo el trabajo de la prensa se ocupa de “impermeabilizar los acontecimientos frente al ámbito en el que pudieran afectar a la real experiencia del lector” (2008c, p. 211). Los “principios de la información periodística” que Benjamin enumera, “novedad, brevedad, comprensibilidad y ante todo desconexión de unas y otras noticias entre sí” (2008c, pp. 211-212), colaboran para poner a los acontecimientos a una distancia que los haga inaccesibles para la experiencia, ya que en la información, como señala Oyarzún, no se busca proporcionar elementos de orientación en el mundo: su matriz es cognitiva y no pragmática (2008, p. 24).

Al referirse a Karl Kraus, Benjamin recuerda en esta misma línea que “no se cansó de señalar hasta qué punto el hábito lingüístico propio de los periódicos paraliza la imaginación de sus lectores” (2008b, p. 212), en tanto entrega el material ya procesado. La cerrazón de la pieza periodística impide que el lector trabaje con ella de la misma forma en que elaboraba el material de la narración en la escucha. Mediante la explicación, la información cumple un ciclo tras el que queda obsoleta sin dejar huella. Asimismo, “la impermeabilización de la información frente a la experiencia también depende del hecho de que la primera no entra en la ‘tradición’” (Benjamin, 2008b, p. 212). En efecto, mientras que la experiencia se teje en el entramado social y depende de relaciones intersubjetivas e intergeneracionales, la información se maneja en una esfera separada del todo social.

En este mismo sentido, Thomas Weber, en su estudio sobre la experiencia, comparándola con la

⁶ Este escrito no se centra solamente en Baudelaire, sino que analiza y se nutre también de otras figuras, fundamentalmente de las de Bergson, Proust y Freud.

⁷ Si bien este trabajo no se centra en la recepción benjaminiana de Baudelaire, cabe destacar que su importancia desborda por mucho la temática que se aborda aquí. En efecto, Baudelaire aparece en la correspondencia de Benjamin ya en 1915, y a partir de allí el berlinés le dedica varios escritos además del que aquí se cita, a saber, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, “Notes sur les Tableaux parisiens de Baudelaire” y “Zentralpark”, así como muchísimas menciones en su Obra de los pasajes, fundamentalmente en el convoluto J. Sobre los textos de Benjamin sobre Baudelaire véase Schmider y Werner (2011).

información, sostiene que “la información, conforme a su estructura, permanece ajena a la experiencia del receptor, cuanto más se le impone en la forma de explicaciones respecto de la cosa” (2014, p. 513), y agrega: “el efecto de la información es, por ende, volver pasivo; el de la narración, activar al receptor” (2014, p. 514). Y es que la narración y la experiencia suponen un tipo de elaboración del material de la vivencia que dista mucho del tipo de proceso que se da en la información.

La “nueva forma de la comunicación”, que es ya la información (Benjamin, 2008, p. 67) tiene en su centro a la matriz de la explicación, de la que la narración prescinde. Como explica Honold en su estudio, “Benjamin sitúa históricamente la narración al comienzo de una serie evolutiva de formas de comunicación (...) en cuyo curso el contenido de la experiencia es reemplazado, en forma creciente, por el valor de la vivencia [*Erlebnis*]” (2014,

En torno a este punto, aporta claridad un pequeño texto que Benjamin titula “El arte de narrar”. Allí, observa que “ya no nos llega ningún acontecimiento que esté libre de datos explicativos” (2011b, p. 163) y dice sobre la narración, oponiéndola fundamentalmente al discurso informativo de la prensa:

El mérito de la información pasa, en cuanto esta deja de ser novedad. Ella sólo vive en ese momento. Debe entregarse a él y explicarse sin perder tiempo. Pero con el relato sucede otra cosa: no se agota, sino que almacena la fuerza reunida en su interior y puede volver a desplegarla después de largo tiempo (2011b, p. 163).

Crisis de la experiencia y crisis de la narración se revelan como dos caras de la misma moneda, en tanto la narración funcionó, como mencionamos, como el aparato que tradicionalmente articuló y moldeó la experiencia. Teniendo en cuenta que “una época se define no por los acontecimientos, sino por el modo de aprehender esos acontecimientos” (Déotte, 2012), *El narrador* se articula en torno a la compleja relación entre la crisis de la narración y la crisis de la experiencia. Allí, “la narración no es considerada a partir de su condición de objeto literario autónomo (...), sino como la instancia en que puede ser ejemplarmente examinada la catástrofe de la experiencia en el mundo moderno” (Oyarzún, 2008, p. 9).

La temática del texto, en tanto analiza aquello que en el presente se difumina, traza una peculiar relación con el ensayo sobre la obra de arte y su tematización de la crisis del arte aurático. Benjamin describe, una vez más, un paisaje en ruinas que a la vez habita.

Las ruinas, como productos de la devastación, pero también de una destrucción que Benjamin oscila en celebrar o temer, tienen un lugar privilegiado en la filosofía de Benjamin, de manera más o menos explícita. En “Experiencia y pobreza”, conforman el escenario de una nueva barbarie, que encarna la posibilidad de comenzar de cero. “¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo” (2007a, p. 218), dirá Benjamin. Con este concepto positivo de barbarie Benjamin parece alejarse de una posición nostálgica que sueña con retornar a un pasado de mayor significatividad. Sobre la pobreza de experiencias, plantea:

...esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren librarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente, su pobreza (exterior e interior), es decir, que surja algo decente (2007a, p. 221).

La actitud que Benjamin describe en este fragmento, y que identifica con artistas como el arquitecto Adolf Loos y el escritor Paul Scheerbarth, entre otros, se caracteriza no tanto por celebrar la pobreza de experiencias, sino más bien por darle lugar, para en todo caso darle respuesta. En palabras de Benjamin:

Tanto aquí como allá, las mejores cabezas ya llevan mucho tiempo sacando conclusiones de estas cosas. Y su rasgo más característico es la total falta de ilusiones sobre nuestra época y, junto a ello, su entera aceptación, sin abrigar reservas frente a ella (2007a, p. 219).

Lo que se evita con esta actitud es la galvanización [*Galvanisierung*], término que Benjamin usa para dar cuenta del peligro que implica fingir que aquello que agoniza goza todavía de buena salud. En “Experiencia y pobreza”, Benjamin hace dos referencias en este sentido: en primer lugar, anota, al hablar de la miseria que sobrevino a la guerra y al despliegue de la técnica, que:

...el reverso de dicha miseria es la sofocante riqueza de ideas que se ha difundido entre la gente (o que, más bien, se le vino encima) con la consiguiente reanimación de la astrología y el yoga, de la christian science y la quiromancia, del vegetarianismo y la gnosis, de la escolástica y el espiritismo. Pues, en efecto, aquí no tenido lugar una verdadera reanimación, sino una forma de galvanización (2007a, pp. 217-218).

Allí, en un pasaje que creemos muy actual, se refiere a la puesta en marcha de estrategias que buscan dar sentido en un contexto de crisis en el que las formas mismas de significar se tambalean. La emergencia súbita, mezclada y confusa de actividades y creencias que buscan cubrir el vacío que deja la pobreza de experiencias, al mostrar el esforzado intento por dotar de sentido un mundo en el que ya no se sabe producir sentidos, da cuenta del alcance de la crisis de la experiencia.

En segundo lugar, y más explícitamente, dice Benjamin: “Adónde conduce simular experiencias nos lo ha dejado demasiado claro esa horrible mezcla de varios estilos y cosmovisiones del pasado siglo, como para que no consideremos honorable admitir nuestra pobreza” (2007a, p. 218). La posición del autor es, en este punto, clara: se asociará, al menos en la dicotomía que postula este texto, entre la galvanización nostálgica y la aceptación de la nueva barbarie, con la tradición de aquellos “grandes creadores” (Benjamin, 2007a, p. 218) que ha habido en todas las épocas y que “han hecho tabla rasa” (2007a, p. 218), entre los que se cuentan figuras tan disímiles como Descartes, Einstein y Klee. La actitud por la que se interesa Benjamin no es específicamente la de la fundación de lo nuevo, sino aquella ligada a la honestidad que implica dejar de sostener con el propio trabajo el orden existente y *dar lugar* a lo nuevo, aun cuando deba surgir de la puros desechos. Quienes pugnan por este salto al vacío:

...se apartan de la imagen propia del hombre tradicional, siempre solemne y noble, adornado con todas las diversas ofrendas del pasado, para dirigirse por su parte al contemporáneo desnudo que, gritando como un recién nacido, se encuentra en los sucios pañales de esta época (2007a, p. 219).

Tal y como con el arte aurático, la mirada de Benjamin no escapa necesariamente de la nostalgia, pero se aparta de la “reacción restauradora” (Galende, 2009, p. 178) ligada tradicionalmente a ella, a saber, la de quien se rehúsa a elaborar el duelo por el estado de cosas perdido. Los artistas a los que se refiere Benjamin apuntan, no a reponer lo perdido a cualquier costo, sino a comprender el proceso mismo de reconfiguración de lo humano del que son testigos y protagonistas. En este sentido, refiriéndose a Scheerbart, dice Benjamin: “se interesa por la cuestión de en qué criaturas completamente nuevas, dignas sin duda alguna de estudio y de amor, han convertido nuestros telescopios, nuestros aviones y nuestros cohetes a los seres humanos anteriores” (2007, p. 219).

En este contexto, otra figura relevante es la de Proust. En el texto sobre Baudelaire, Benjamin reconoce en Proust un intento de producir un tipo de experiencia que está en crisis pero que, lejos de identificarse con un proceso galvanizante o de mera falsificación, saca su fuerza de la conciencia de esa artificialidad que lo signa. En su novela, Proust intentó, “bajo las presentes condiciones sociales, producir la experiencia por una vía sintética justamente tal como Bergson la concibe, pues cada vez podemos contar menos con su génesis por la vía natural” (2008c, p. 210). Benjamin se refiere en este pasaje específicamente a la cuestión de la memoria, en torno a la cual compara las posiciones de Bergson⁸ y de Proust en tanto ambos reflexionaron sobre la relación entre la experiencia y la memoria. En el caso de Bergson, Benjamin será crítico del modo en que define la memoria pura sin atender a los cambios históricos que la época de la gran industria imprime a la estructura misma de nuestra experiencia (Schmider y Werner, 2011, p. 575). Sobre Proust, cuya exploración de la memoria involuntaria ejerció una gran influencia en su filosofía, dirá

⁸ En *Infancia e historia*, Agamben se refiere críticamente a los intentos de Bergson de “aprehender la “vida” en una “experiencia pura”, que lo hacen desembocar en “la espera profética de una “intuición mística difusa” y de una “visión de más allá en una experiencia científica ampliada” (Agamben, 2010, p. 45)

Benjamin que, si bien intenta producir en su obra una experiencia de un tipo que ya no es posible que se de naturalmente, “en su obra no se sustrae a debatir esta cuestión. Incluso pone en juego un nuevo momento, que encierra en sí una crítica inmanente a las formulaciones bergsonianas” (2008c, p. 210)⁹. Asimismo, en la preeminencia que da Proust a la memoria involuntaria (y la debilidad que reconoce en la memoria voluntaria, ligada a la inteligencia) es posible encontrar una crítica a la subjetividad moderna a la vez que el reconocimiento de la agencia de los objetos, que pueden retrotraernos a los viejos tiempos.

La crisis de la experiencia tiene, como queda claro, un gran alcance: en el arte y en la literatura, se manifiesta en la crisis de la experiencia estética tradicional y de los soportes en los que se asentaba; políticamente, da lugar a movimientos conservadores que prometen el retorno de aquel pasado que despierta nostalgia y que moviliza estas emociones para ponerlas al servicio de la más extrema violencia; antropológicamente, abre la pregunta acerca de en qué se han convertido los seres humanos anteriores, dejando vislumbrar destellos de un cierto posthumanismo que se prefigura en las ideas de Benjamin.

Y es que la experiencia, como Benjamin deja claro también en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” al referirse a los lectores, “se ha modificado en su estructura” (2008c, p. 208). Ahora bien, y como se pregunta Oyarzún,

¿Es acaso un tipo de experiencia lo que la modernidad tecnológica arrasa, aquel que está vinculado al modo de producción artesanal? ¿O Benjamin sugiere que es la experiencia como tal la que sucumbe? Y si es así, ¿qué es lo que propiamente sucumbe con la destrucción de la experiencia? En fin, ¿a qué se llama experiencia aquí, cuál es su índice esencial? (2008, p. 8).

3. Crisis de la experiencia: entre la imposibilidad y la reconfiguración

En este punto, habiendo delineado el diagnóstico benjaminiano y su relación con la narración y la técnica, cabe preguntarse, en torno a la cuestión de la actualidad de la filosofía de Benjamin, si el empobrecimiento de la experiencia es un problema actual. ¿Es posible dar cuenta, desde la filosofía de Benjamin, de los cambios que afectan nuestro modo de relacionarnos con la tradición, con el pasado, con el entorno y en fin, con el mundo?

Si nuestra capacidad de hacer o de tener experiencias se vio, como propone pensar Benjamin, afectada por los acontecimientos y los modos de comunicación que marcaron el siglo XX, cabe preguntarse si esta capacidad de experimentar puede verse modificada para albergar experiencias de un tipo nuevo o si hay que anunciar ya la muerte de toda experiencia.

Entre los lectores actuales de Benjamin hay interpretaciones encontradas. En *Infancia e historia*, cuyo programático subtítulo es *Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Agamben comienza su exposición de la siguiente manera:

En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizá sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo (2011, p. 7).

Agamben da cuenta, acto seguido, no solo de la pobreza de experiencias que sobrevino tras la gran guerra, a la que ya se hizo referencia, sino también de la dificultad de que la experiencia tenga lugar en el contexto de la gran ciudad,

pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia (...). El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos -divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia (Agamben, 2011, p. 8)

Basado, por un lado, en la relación entre experiencia y narración y, por el otro, en la importancia de la autoridad en la figura del narrador (ambas presentes, como vimos, en el análisis benjaminiano), Agamben concluye que, dado que “actualmente ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia” (2011, p. 9), la humanidad “ha perdido la experiencia” (2011, p. 10).

⁹ Sobre algunas diferencias relevantes entre las concepciones de la memoria de Proust y de Bergson, consultar Melamed (2018).

Ahora bien, y si bien la posición de Agamben puede sonar muy definitiva, alberga también algunas dudas, en parte porque, como sostiene García, su programa intelectual, si bien incluye una cierta “recepción de la obra benjaminiana” (2013, p. 6) se centra más bien en “una operación de actualización” (2013, p. 6), es decir, un intento de “movilizar ese trozo del pasado para iluminar zonas especialmente oscuras de nuestras problemáticas actuales” (2013, p. 6). Acerca del estado de la experiencia, Agamben sostendrá, por un lado, la existencia de experiencias en el presente pero afirmará, por el otro, que “curiosamente el hombre se queda contemplándolas con alivio” (2011, p. 10). En lo que creemos que es una observación algo sesgada¹⁰, sostiene que “frente a las mayores maravillas de la tierra (por ejemplo, el *Patio de los leones* de la Alhambra), la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos” (2010, p. 10). Ahora bien, sería injusto no dar cuenta de que, tras reconocer con angustia el cadáver de la experiencia, el filósofo realiza dos movimientos interesantes: por un lado, se plantea como tarea, “recogiendo la herencia del programa benjaminiano ‘de la filosofía venidera’” (2010, p. 10), preparar el lugar lógico donde “la semilla de hibernación de una experiencia futura” (2010, p. 10) pueda alcanzar su maduración; por el otro, atiende también que:

...en un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir -provisoriamente- una defensa legítima (2010, p. 12).

Y es que el pensador italiano reconoce que “quien se propusiera actualmente recuperar la experiencia tradicional se encontraría en una situación paradójica (...). El viejo sujeto de la experiencia de hecho ya no existe” (2010, p. 23). Dada esta realidad, y en torno a si es posible una experiencia de tipo nuevo, se pregunta: “¿existe una experiencia muda, existe una in-fancia de la experiencia? Y si existe, ¿cuál es su relación con el lenguaje?” (2010, p. 47). Pero, como el siglo XX se encargó de señalar una y otra vez, “la idea de una infancia como una ‘sustancia psíquica’ pre-subjetiva se revela (...) como un mito similar al de un sujeto pre-lingüístico” (Agamben, 2010, p. 64).

Agamben, finalmente, y si bien parece inclinarse por la negativa, no responde la pregunta por la posibilidad de la experiencia. En su lugar, abre, de la mano de los muchos autores que incluye en su estudio -Hegel, Heidegger, Wittgenstein, entre otros-, algunos interrogantes.

Por su parte, Didi-Huberman, en “Supervivencia de las luciérnagas”, critica la posición de Agamben y, al hacerlo, la simplifica un poco. Si bien, como reconoce también García en su lectura de este debate, Agamben fuerza a Benjamin “a formular una tesis no dialéctica, definitiva, a sancionar el fin y la «destrucción» de la experiencia allí donde en realidad se diagnosticaba un declive, una crisis, y se planteaba la pregunta por nuevas formas de experiencia” (2013, p. 10), es importante tener en cuenta también los matices de la posición agambeniana, para no hacer con su texto lo mismo que se le acusa de hacer con los textos de Benjamin.

En discusión entonces con Agamben, Didi-Huberman propone pensar en cierta supervivencia de la experiencia, haciendo hincapié en el “vocabulario procesual” (2012, p. 94) que despliega Benjamin para hablar de la narración¹² y de la experiencia como tendiendo a perderse o marchando a su fin, en lugar de apresurarse a dar por muerto aquello que se debilita o, en todo caso, agoniza. Trabajando con la potencia de la debilidad, Didi-Huberman explora la supervivencia. En este sentido, frente a las luces cegadoras propias de “los reflectores de la propaganda rodeando al dictador fascista” (2012, p. 11), las luciérnagas que “erran débilmente” (2012, p. 8) con su tenue luz intermitente le sirven para imaginar una cierta resistencia de lo amenazado. Frente a la gloria luminosa de los vencedores, reivindica a las luciérnagas que “tratan de escapar como pueden a la amenaza, a la condena que sacude ahora su existencia” (2012, p. 12).

Evitando la “desesperación no dialéctica” (Didi-Huberman, 2012, p. 51) que le cuestiona a Agamben,

10 Por un lado, la observación de Agamben parece involucrar alguna medida de sesgo tecnófobo, en tanto interponer una cámara de fotos como parte de aquello con que miramos parece ser, ante sus ojos, casi una falta de respeto. Por otro lado, creemos que en la filosofía de Benjamin no hay elementos que permitan afirmar que algo es en sí una maravilla del mundo. Todo monumento, toda pieza de museo, todo edificio que podamos visitar, es una mezcla compleja documento de cultura y documento de barbarie.

11 Agamben mismo lo deja claro cuando plantea: “Solamente si pudiéramos encontrar un momento en que ya estuviese el hombre, pero todavía no hubiera lenguaje, podríamos decir que tenemos entre manos la “experiencia pura y muda”, una infancia humana e independiente del lenguaje. Pero tal concepción del origen del lenguaje es algo cuya fatuidad demostró la ciencia del lenguaje ya en la época de Humboldt” (2010, p. 65).

12 Sobre el diagnóstico ligado a la narración, Di Pego (2015) sostiene que, en Benjamin, no se trata del fin de la narración sino de una cierta reconfiguración que habilita formas novedosas de narrar que tienen potencialidad crítica, como el teatro épico de Brecht.

el autor se centra en volver a pensar la situación de la experiencia como una crisis en lugar de entenderla como una “falta radical, en la que toda transformación será pensada como destrucción” (2012, p. 59). Frente a “las visiones apocalípticas” (2012, p. 61) como la agambeniana, que “nos proponen el grandioso paisaje de una *destrucción* radical para que advenga la *revelación* de una verdad superior y no menos radical” (2012, p. 61) y que juzga ligadas a una mirada metafísica de la historia, el autor se inclina por los “pequeños ‘resplandores de verdad’ -que son fatalmente provisionales, empíricos, intermitentes, frágiles, dispares, fugaces como luciérnagas-” (Didi-Huberman, 2012, pp. 61-62).

En su lectura de Benjamin, quien textualmente escribe “*die Erfahrung ist im Kurse gefallen*”, Didi-Huberman hace hincapié en que “el participio *gefallen*, ‘caído’, ‘derrumbado’, indica, ciertamente, un movimiento terrible. Pero sigue siendo un movimiento” (2012, p. 94). En torno a la narración, al aura y a la experiencia, Benjamin muestra aquello que cae pero “no forzosamente desaparece” (Didi-Huberman, 2012, p. 94), sino que sobrevive en la extrema precariedad. Y es justamente en el declive que se abre la posibilidad de la invención de una forma nueva.

Oyarzún no esquiva la pregunta. En el texto que acompaña a su traducción de *El narrador* sostiene, haciendo referencia al diagnóstico tal y como aparece en “Experiencia y pobreza”, que:

Benjamin no se limita a consignar una transformación de los modos en que se realiza la experiencia humana, debida a trastornos históricos de gran envergadura; pero tampoco habla, en sentido propio, de una conmoción meramente fáctica del contenido de verdad de la experiencia común y comunitaria. No; el *factum* histórico al que se refiere Benjamin lleva consigo un efecto trascendental: es la *posibilidad* misma de la experiencia la que queda puesta radicalmente en entredicho, en la medida en que aquellas transformaciones le sustraen las condiciones de verdad, participación, pertenencia e identidad que la determinan como tal (2008, pp. 11-12).

De esta lectura es interesante destacar que, si bien da cuenta de la radicalidad del diagnóstico benjaminiano, no cae en una posición tan tajante como la que por momentos representa Agamben con respecto a la imposibilidad de la novedad. En su interpretación, no deja de tener en cuenta el tono nostálgico que caracteriza por momentos al texto de Benjamin, aunque se aleja de interpretar dicha nostalgia como un signo de derrota, atendiendo también a los momentos propositivos y hasta entusiastas del escrito.

En este marco de debates, encontramos a partir de la lectura de Jean- Louis Déotte una nueva forma de encarar el fenómeno, a partir de la introducción del concepto de “aparato” que, si bien es tomado de Benjamin, es reinterpretado más allá de él y puesto en diálogo con las consideraciones en torno a los dispositivos de Foucault, Deleuze y el mismo Agamben.

Déotte sostiene que puede rastrearse en Benjamin una filosofía de la técnica, influenciada por la lectura del historiador y teórico de la arquitectura moderna Sigfried Giedion. En efecto, Benjamin leyó parte del trabajo de Giedion y le escribió en 1929 una elogiosa carta en la que destaca: “Es usted capaz de esclarecer la tradición [*die Tradition*] a partir del presente [*der Gegenwart*], o más bien de hacer descubrir la primera a partir del segundo” (Déotte, 2012, p. 30). Cabe señalar aquí el vínculo que Benjamin establece entre el esclarecimiento de los modos tradicionales de vida y el presente, en tanto puede rastrearse extensamente en su propia obra como un cierto patrón.

El punto de partida de la interpretación que Déotte desarrolla será “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. Allí, Benjamin plantea:

Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente (1982b, p. 23).

Integrando esta reflexión con los análisis más específicos sobre el cine presentes en el texto, Déotte propone pensar a estos medios que hacen posible la percepción como “aparatos”. A partir de este concepto, propone entender las modificaciones de la percepción como modificaciones de los diferentes

aparatos que hacen época. En su hipótesis, el aparecer mismo de los objetos requiere de un aparato que lo configure, lo que significa rechazar de plano toda posibilidad de que las cosas se den “desnudas” o despojadas a nuestra experiencia. Así, la experiencia, que es siempre experiencia de una época, es “experiencia de los efectos de un aparato dominante que habrá hecho época” (Déotte, 2012, p. 26) y está mediada por dicho aparato.

En el ensayo sobre la obra de arte el término “*Apparatur*” aparece ligado al análisis de los medios técnicos que despliega el cine. Se analiza allí cómo el actor actúa para el aparato, en la medida en que este ocupa el lugar del público. La escena que resulta del montaje, a su vez, si bien se presenta al espectador como carente de aparatos, es en realidad el producto de los aparatos, inconcebible sin ellos. En palabras de Benjamin: “despojada de todo aparato, la realidad es en este caso sobremanera artificial, y en el país de la técnica la visión de la realidad inmediata se ha convertido en una flor imposible”¹³ (1982b, p. 43).

El cine y su despliegue de aparatos técnicos adquieren el lugar de mediadores entre el público y aquello que éste visualiza. En efecto, Benjamin sostiene que “el cine no sólo se caracteriza por la manera como el hombre se presenta ante el aparato, sino además por cómo con ayuda de éste se representa el mundo en torno” (1982b, p. 46) y agrega: “el cine ha enriquecido nuestro mundo perceptivo” (1982b, p. 46).

Para comprender este rol que se le asigna al cine resulta muy esclarecedor recurrir a la analogía que Benjamin construye entre el psicoanálisis y el cine, que plantea que de la misma manera que la psicología de Freud ha hecho posible para el hombre percibir un lapsus, aislándolo y haciéndolo analizable, convirtiéndolo en algo existente mientras que antes pasaba inadvertido como un error banal, el cine “tanto en el mundo óptico, como en el acústico, (...) ha traído consigo una profundización similar de nuestra aperccepción” (1982b, p. 46) en la medida en que aparecen en él formaciones estructurales del todo nuevas.

La operación de Déotte consiste en tomar el concepto de aparato, que Benjamin emplea para hablar del cine, y convertirlo en la clave interpretativa para entender todo aquello que configure o haga posible la experiencia. De este modo, el concepto de aparato aparece ligado, en su análisis, a cuestiones que pueden parecer, a primera vista, de categorías muy diversas: la perspectiva, los pasajes, la pintura, la cámara oscura, el museo, la fotografía, el psicoanálisis y el cine. Tanto unos como otros configuran nuestra experiencia haciendo posible o imposibilitando la percepción de ciertos fenómenos.

En este marco, que proponemos entender como una ampliación del campo de aplicación del concepto de aparato por parte de Déotte, se inscribe también su comprensión de la *narración*, central para la problemática de la crisis de la experiencia, como un aparato. Esta aplicación del concepto también a las formas tradicionales de estructurar la experiencia resulta interesante, en la medida en que se propone hacer aquello que Benjamin valoraba en Giedion, esto es, “hacer descubrir la tradición a partir del presente” (Déotte, 2012, p. 30). El mismo Benjamin daría elementos para conceptualizar las formas tradicionales de la experiencia, como la narración, a partir de su estudio de las configuraciones técnicas que las hacen peligrar, como el cine.

La narración es caracterizada por Benjamin como el arte de intercambiar experiencias, de elaborar las vivencias en un relato que se transmite de boca en boca. En “El narrador” y como se expuso, Benjamin da cuenta de cómo la narración se constituye como el *medio* de la experiencia, en tanto allí se elaboran las vivencias y se tejen los sentidos compartidos intersubjetivamente. En este sentido, en la medida en que configura la experiencia haciendo comprensible o asimilable lo que sucede, la narración puede entenderse también como un “aparato” en el sentido que Déotte asigna al término, esto es, como *configuración técnica del aparecer*.

Como observa Benjamin, esta actividad artesanal en la que se elaboran las experiencias, propia de un determinado modo de vida, está llegando a su fin. Ahora bien, si pensamos, con Déotte, a la narración como un aparato histórico que configuró la experiencia y el aparecer de los objetos y los acontecimientos en una época determinada, es posible entender la crisis de la experiencia tal y como aparece en Benjamin como una crisis de la narración en tanto aparato que la configuraba. En este sentido, la crisis de la experiencia no equivaldría a su irremediable declive, sino que daría lugar a la posibilidad de su reconfiguración en la clave de nuevas experiencias configuradas por aparatos nuevos.

¹³ En realidad, la expresión de Benjamin se refiere a una “flor azul” [“blaue Blume”], y está tomada de la novela Heinrich von Ofterding, de Novalis. La flor azul es asimismo un símbolo del romanticismo. Para más precisiones, ver Hansen (1987) y Hiebel (1951).

4. Consideraciones finales

Como intenta mostrar este trabajo, es posible encontrar, en algunas lecturas actuales de Benjamin, como las Didi-Huberman y Déotte, las herramientas para apoyar la lectura de dicha crisis como una reconfiguración. En este sentido, resulta interesante rescatar un fragmento que desliza Benjamin en el convoluto M de su *Obra de los pasajes*:

Hoy se están intentando dominar las nuevas experiencias ciudadanas recurriendo a incluirlas en el marco de lo que son las viejas y heredadas experiencias de la naturaleza, aplicando para ello los esquemas de los mares y el bosque primitivo (2013, p. 719).

En su propuesta late, por el contrario, la posibilidad de aprovechar la pobreza de experiencias para alojar y explorar las experiencias que nuestro tiempo histórico hace posibles. En efecto, si se piensa la crisis como crisis del aparato y no ya de la experiencia en sí misma (en tanto no hay algo así como una experiencia despojada de aparatos), y si se entiende a su vez la crisis como un proceso que, en su marcha, motiva reacciones valiosas, algo de la experiencia encontraría una salvación. Aún así, y si la experiencia es tal en tanto está configurada por un aparato, entonces se debe aceptar que la experiencia que los nuevos aparatos hacen posible no es aquella cuya pérdida se constata sino otra distinta. En este sentido, la condición para no sucumbir a un lamento por la imposibilidad actual de la experiencia será, por un lado, el abandono de ciertos presupuestos metafísicos que buscan eternidad en aquello que no es más que un constructo histórico y, por otro, la redefinición de lo que la experiencia misma sea. Y es allí donde se encuentra la mayor actualidad de la filosofía de Benjamin.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflictos de interés.

FINANCIAMIENTO

No se presenta asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

AGRADECIMIENTOS

N/A

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo
- Amengual, G. (2008). Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin. En, en G. Amengual, y otros (2008). *Ruptura de la tradición*. (pp. 29–60). Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (1982b). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En J. Aguirre (Trad), *Discursos interrumpidos I*. Taurus.
- Benjamin, W. (2007a). Experiencia y pobreza, En J. Barja, F. Duque y F. Guerrero (Trad.), *Obras, libro II, vol. I*. (pp. 216–221). Abada.
- Benjamin, W. (2007b). *Obras, libro II, vol. I*. (trad. J. Barja, F. Duque y F. Guerrero). Abada.
- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados
- Benjamin, W. (2008b). Sobre algunos motivos en Baudelaire. En, W. Benjamin. *Obras completas, libro I, volumen 2*. Abada
- Benjamin, W. (2011b). Breves malabarismos artísticos. En, W. Benjamin. *Denkbilder. Epifanías en viaje*. El cuenco de plata.
- Benjamin, W. (2013). *Obra de los pasajes. Volumen 1*, (trad. J. Barja). Abada.
- Cavell, S. (1999). Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities. *Critical Inquiry*, 25(2), 235–246. <https://doi.org/10.1086/448918>
- Déotte, J.-L. (2012). *La ciudad porosa. Walter Benjamin y la arquitectura*. Metales pesados
- Didi-Huberman, G. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada
- Di Pego, A. (2018). ¿El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura Benjaminiana de Kafka. *Agora. Papeles de Filosofía*, 37(1), pp. 205–233. <https://doi.org/10.15304/ag.37.1.4013>
- Galende, F. (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Metales Pesados

- Habermas, J., 1975, Walter Benjamin. En, Kiménez Redobdo, M. (Trad.) *Perfiles filosófico-políticos*. (pp. 297–332.). Taurus.
- García, L. I. (2013, octubre). *La actualidad de La «actualidad» de Walter Benjamin*. Giorgio Agamben, Georges Didi-Huberman y el problema de la temporalidad [Ponencia]. Jornadas Internacionales “Actualidad de la Teoría Crítica”, Rosario, Argentina. <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=2131>
- Hansen, M. (1987). Benjamin, Cinema and Experience: “The Blue Flower in the Land of Technology”. *New German Critique*, (40), 179–224. <https://doi.org/10.2307/488138>
- Hansen, M. B. (2012). Cinema and Experience. Sigfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno. University of California Press
- Hiebel, F. (1951). Zur Interpretation der „Blauen Blume“ des Novalis. *Monatshefte*, 43(7), 327–334. <https://www.jstor.org/stable/30158862>
- Honold, A. (2014). Narración. En, Opitz y Wizisla. *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 793–844). Las cuarenta.
- Melamed, A. (2018). Tiempo, espacio, memoria y tradición: le côté Ruskin de Proust en Melamed, A. (coord.) Actas de las II Jornadas Marcel Proust. Universidad Nacional de La Plata.
- Ogden, B. (2010). Benjamin, Wittgenstein, and Philosophical Anthropology: A Reevaluation of the Mimetic Faculty. *Grey Room*, (39), 57–73. <https://doi.org/10.1162/grey.2010.1.39.57>
- Oyarzún, P. (2008). Introducción. En, W. Benjamin. *El narrador*. Metales Pesados.
- Rosenthal, G. (1990). Narración y significado biográfico de las experiencias de guerra. *Historia y fuente oral*, (4), 119–128. <https://www.jstor.org/stable/27753294>
- Schmider, C. y Werner, M. (2011). Das Baudelaire-Buch. En, B. Lindner (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (pp. 567–584). Metzler
- Steiner, U. (2001). The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political. *New German Critique*, (83), pp. 43–88. <https://doi.org/10.2307/827789>
- Stern, A. (2019). *The Fall of Language: Benjamin and Wittgenstein on Meaning*. Harvard University Press.
- Weber, Th. (2014). Experiencia. En, Opitz y Wizisla. *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 479–525). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Weigel, S. (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Paidós.

AUTHOR

Tatiana Staroselsky, es Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y realiza su Doctorado sobre la filosofía de Walter Benjamin en la misma institución con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.



La figura teórica de Bolívar Echeverría: crítica de la economía política y crítica a la modernidad capitalista

The theoretical figure of Bolívar Echeverría: criticism of political economy and criticism of capitalist modernity



Alejandro González Jiménez
Universidad Nacional Autónoma de México - México
Ciudad de México, México
feralexgonzal@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo pretende dejar de manifiesto la existencia de una figura o estructura teórica dentro de la obra del marxista latinoamericano Bolívar Echeverría, que muestre su organicidad interna y lógica argumental. A través de cuatro momentos (los fundamentos, núcleo, ramales o derivas y resultados), se recorre la totalidad de su producción teórica, siguiendo dos elementos estructurales; por un lado, el modo específico en que el autor leyó la “crítica de la economía política” de Karl Marx, y, por el otro, su intento por desarrollar una crítica a la modernidad capitalista desde la cultura política, a partir de los fundamentos de su lectura de Marx.

Palabras clave: Marx; Crítica de la economía política; modernidad, capitalismo; Bolívar Echeverría.

ABSTRACT

This work tries to show the existence of a figure or theoretical structure within the work of the Latin American Marxist Bolívar Echeverría, which shows its internal organicity and logical argument. Through four moments (foundations, nucleus, branches or drifts and results), the entirety of its theoretical production is covered, following two structural elements; on the one hand, the specific way in which this author read Karl Marx's critique of political economy, and, on the other, his attempt to develop from it, a critique from political culture to capitalist modernity.

Keywords: Marx, Critique of Political Economy, Modernity, Capitalism, Bolívar Echeverría.

¿Qué hacemos, por lo general, cuando hablamos de “marxismo” últimamente? Lo sentamos en el banquillo de los acusados o lo acostamos sobre la mesa de diagnóstico, lo compadecemos por la gravedad de su estado, sin dejar de juzgarlo y condenarlo por la culpa que le correspondería en las miserias de nuestro tiempo o; todo ello, por supuesto, en plena convicción tanto de nuestra inocencia impoluta como de nuestra salud inmejorable.

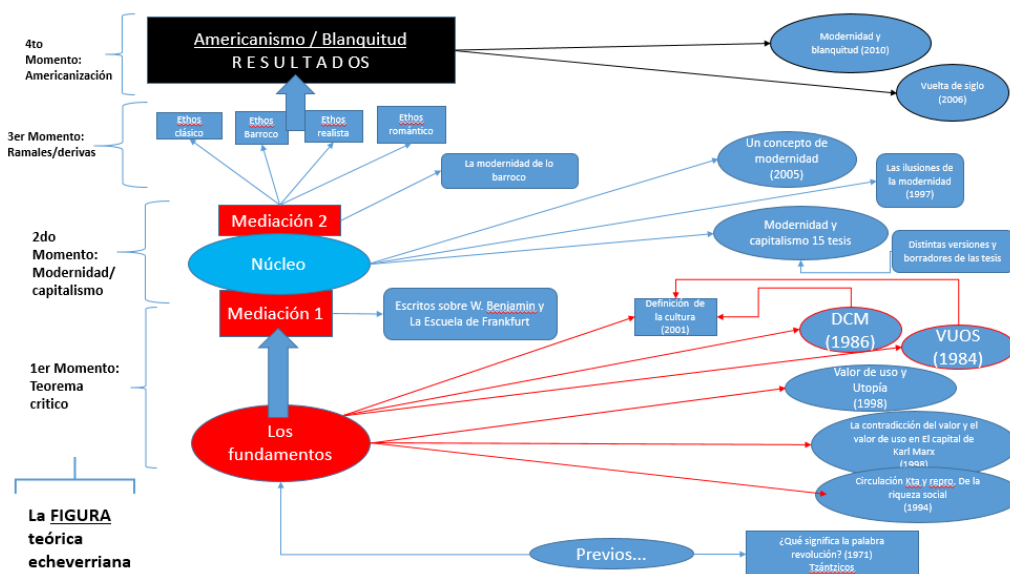
Bolívar Echeverría.

1. INTRODUCCIÓN

A poco menos de una década de su desaparición física, uno de los lugares más visitados dentro del discurso crítico de Bolívar Echeverría (en adelante sólo BE), es sin duda, su teoría sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad —en especial el modo barroco—, que se configuran como voluntades de forma o modos de habitar lo que él llamó, con mucha insistencia, la modernidad capitalista. Otro tópico aunado a éste, que más ha llamado la atención de sus estudiosos en tiempos recientes, es la cuestión sobre el mestizaje y la posibilidad de enunciar modernidades alternativas o múltiples (Millán, M. e Inclán, D. coord., 2017; Piñeiro Aguiar, 2016). Todos ellos temas, por lo demás, sugerentes que demuestran la gran fecundidad del pensamiento echeverriano, que, sin embargo, descansan en una misma *matriz o núcleo* teórico: la manera en que BE construyó su teoría sobre la relación entre el capitalismo y la modernidad. De este modo, *ese núcleo* —desde el cual se desprenderán, lo que bien se puede considerar como sus proposiciones de crítica cultural y política, es, en realidad, uno de los *resultados a los que* llega su recorrido teórico e intelectual. Éste tiene un *fundamento*, algo que le sostiene, y que no es otro más que el modo en que BE lee la crítica de la economía política (en adelante sólo CEP) de Karl Marx.

Así pues, BE sostiene sus proposiciones sobre el barroquismo, el mestizaje, la códigofagia, la definición de la cultura, las modernidades múltiples, la blanquitud, la americanización, todos ellos en tanto que resultados, puntos de arribo, puestos desde *el núcleo* en el cual él plantea la relación entre modernidad y capitalismo. A su vez, ese núcleo se encuentra fundamentado desde el modo en que Echeverría formuló la CEP como un discurso (crítico, científico y revolucionario) que sigue el “teorema” de la contradicción entre el valor y el valor de uso y la sentencia de que producir es significar.

Si se realiza una mirada de conjunto, orgánica, o lo que es lo mismo, desde una *perspectiva de totalidad* a toda su producción teórica (véase el esquema I), lo que se observa es que todo su discurso se fundamenta desde la CEP de Marx. De tal suerte, que se pueden considerar todos los desarrollos ulteriores de su hacer intelectual como ensayos (*sensu stricto*), intentos, de extender, pero sobre todo *de desarrollar*, la CEP de Marx más allá de la misma CEP.



Esquema 1. La figura teórica echeverriana y sus momentos.

2. METODOLOGÍA

2.1 Desde una visión de totalidad

Si se toma esta perspectiva totalizadora sobre el trabajo teórico de BE, éste deja de aparecer como una serie de proposiciones aisladas, que ora tratan de la crítica de la economía, ora de la cultura, ora de la política, ora de la modernidad, ora de América Latina...Y comienza a mostrarse como un todo consistente y organizado, en la que cada una de sus partes presupone a la anterior, en tanto que desarrollo y negación de la misma. Así, lo que se nos presenta es *un argumento completo*, que se abre y continúa sobre sí mismo, y que, por tanto, se compone *de momentos* (se identifican por lo menos cuatro) que son, en su organicidad, una misma *figura o estructura teórica*.

En efecto, se sostendrá, que como fundamento y elemento estructurador de toda *la figura discursiva echeverriana*, se encuentra la manera en que éste leyó el libro I de *El capital. Crítica de la economía política* de Karl Marx. En específico —de manera subrayada, aunque no exclusiva—, la lectura que realizó del capítulo uno de la primera sección de dicha obra. La ya célebre contradicción entre el valor y el valor de uso (inmanente a toda forma mercantil), o lo que es equivalente, la contradicción entre la forma social natural y la forma social valor —que resulta crucial para toda la obra echeverriana—, es formulada, principalmente, desde los cuatro apartados que conforman *la figura* inaugural de la exposición de *El capital*¹.

Si se tiene en cuenta la manera particular en que BE formuló esa contradicción, resulta posible rastrearla a lo largo de toda la obra posterior del autor. De este modo, la relación entre la modernidad y el capitalismo es, en realidad, otro *orden de registro*, éste más concreto, de dicha “relación contradictoria”: la modernidad sería el correlato de la forma social valor de uso y el capitalismo de la forma social valor.

Así, la teoría de los *ethes* históricos, por decirlo brevemente, no serían más que formas de habitar la modernidad capitalista, inclinándose, de manera preponderante, pero no absoluta, por algunos de los polos en disputa de la contradicción valor/valor de uso: el ethos realista apostaría por el valor, el romántico por el valor de uso, el clásico por una ilusoria neutralidad e indiferencia por los dos, mientras que el barroco apostaría por una relación creativa y de reinención del valor de uso. Por su parte, la teoría de la americanización de la modernidad y de la blanquitud, serían los intentos teóricos por dilucidar cómo es que, en esa contradicción entre la forma natural y la forma del valor, la última terminó por prevalecer sometiendo casi por completo a la forma natural, creando valores de uso monstruosos (Echeverría, 2010).

Este intento, pues, de llevar la CEP más allá de la CEP (es decir, ya no sólo hacia la crítica de lo económico en cuanto tal, sino hacia otras dimensiones de la sociedad civil, como la cultura, los ensamblajes civilizatorios, los procesos históricos de mestizaje, etcétera), se presenta como *el sentido estructural de toda la obra de Echeverría*. Intento que sólo se constituye, una vez que se ha atravesado la totalidad de la discursividad marxiana (o lo que es lo mismo: atravesando todas sus categorías) y teniendo como horizonte de intelección, el enorme calado crítico-revolucionario, de sistematicidad y totalidad de la teoría de Marx, pero al mismo tiempo, teniendo en cuenta su carácter incompleto e inacabado.

De suyo, esto es sumamente encomiable, pues tal y como le gustaba repetir al maestro en sus cátedras impartidas a cientos de entusiastas jóvenes en la universidad más importante de América Latina: “leer es completar”. Y, en efecto, se puede afirmar que la obra de Echeverría es un intento por completar el gran proyecto marxiano de la crítica de la economía política.

Este intento, como se tratará de dar cuenta, a *grosso modo*, presenta con muchas virtudes, aportes sustantivos y sugerentes. Y a través de ellos, el pensamiento crítico desde los márgenes puede abrirse camino y desarrollar fecundas y nuevas veredas. Pero también es cierto que, desde la perspectiva aquí propuesta, presenta nudos problemáticos y elementos que bien podrían ser caracterizados de parciales y hasta de eurocéntricos. Pero no se adelantarán conclusiones ni se usarán en vano calificativos y señalamientos que aún no han sido demostrados. Lo que se pretende, pues, en este trabajo, es tan sólo hacer una descripción de los diferentes *momentos* que se considera conforman la figura de toda la obra

1. Conviene pues recordar aquí, que para BE el capítulo primero de *El Capital* no es un punto de partida o una línea argumental, sino una figura, es decir “un argumento completo” (Echeverría, 2017, p. 98), una totalidad orgánica, un discurso que se abre y se cierra sobre sí mismo. Huelga decir, que ese mismo criterio es el que estamos siguiendo al momento de considerar toda la obra echeverriana disponible hasta el momento. Por lo que la idea de figura (Gestalt, en alemán, que también soporta la traslación al castellano como forma) no es ajena a la propia producción categorial de Echeverría. Ahora bien, aquí hacemos una anotación que quizás pueda solventar ciertas objeciones a nuestro modo de acercarnos al trabajo teórico de Echeverría: primero, como hemos ya apuntado, la idea de figura, implica la idea de un argumento completo que se abre y continúa sobre sí mismo, lo que de ninguna manera significa que se encuentre ya finiquitado o terminado en el sentido de que no habría nada más que agregar o desarrollar, como si se tratara de una totalidad cerrada. Nada más alejado de lo que aquí pretendemos sostener. Pues la pretensión de las presentes líneas es, por una parte, señalar esa organicidad en el trabajo echeverriano, que pueda superar aquellos señalamientos de supuestas rupturas, hiatos o “alejamientos” en el corpus teórico echeverriano y por el otro, superar aquellos otros señalamientos que ven una sistematicidad absoluta en el discurso crítico de BE, como si este hubiese resuelto todos los nudos problemáticos que sus afirmaciones generan y se encontrase exento de limitaciones y falencias tanto lógicas como históricas. De lo que se trata pues, es de colocar las bases, desde nuestra visión, para un acercamiento crítico y productivo a la figura teórica de BE.

echeverriana (el fundamento, el núcleo, los diversos ramales que de ella se desprenden, así como los resultados en los que estos desembocan). Por el momento, se dará cuenta únicamente de sus líneas generales, señalando cuando sea pertinente, lo que, desde la visión aquí planteada, son posibles límites en los enunciados echeverrianos.

3. DESARROLLO

3.1 El contenido: los momentos de la figura del discurso crítico echeverriano

Como ya se apuntó, se considera que el despliegue de la actividad intelectual de BE, si se le mira de conjunto, se presenta como una figura o estructura. Esta permite aprehender su obra como una totalidad, en la que cada uno de sus niveles o registros se desprende y se desarrolla a partir del anterior, es decir, que se encuentran en una relación orgánica que no aceptaría “rupturas”, ni “saltos” de ninguna clase. Aunque sí se observan desarrollos, correcciones, críticas y diálogos fecundos con otras tradiciones del pensamiento, sobre todo, con el llamado occidental.

Esa figura es posible de ser captada a través de *cuatro momentos*, que recorren la totalidad de la obra echeverriana, tal y como hasta el momento en que se redactan estas líneas es conocida a través de sus diversas ediciones, lo que implica que aquí se consideren los ensayos que publicó a lo largo de su vida, así como algunos escritos que han sido publicados póstumamente. Sin embargo, es importante hacer notar que esta propuesta de visión “orgánica de la obra echeverriana”, no puede ser, por razones de espacio y de la propia capacidad de quien escribe, exhaustiva, ni su ordenamiento es rigurosamente cronológico, sino lógico. Es decir, que pretende poner de manifiesto, lo que es una hilvanación inmanente en la producción categorial del discurso presentado por Echeverría, una consistencia interna, que le dota de sentido y continuidad a toda su producción teórica.

3.2 Primer momento: los fundamentos.

Como puede apreciarse en el esquema I, los escritos que conforman lo que aquí se entiende como los fundamentos o la formulación del teorema crítico que representan los cimientos sobre los que se levanta toda la obra de BE, se encuentran precedidos por varios escritos tempranos elaborados por el autor examinado, cuando éste se encontraba, principalmente, radicando en la Alemania occidental (Barreda, 2011; Gandler, 2007) y que fueron publicados dentro de varios proyectos editoriales ecuatorianos. Entre estos últimos destaca la revista *Pucuna*, elaborada por el grupo Tzántzicos (grupo de jóvenes intelectuales de izquierda ecuatorianos a los cuales perteneció BE). Si bien esos escritos no carecen de su propia valía, pues es posible ya identificar allí a un BE lector de Heidegger y de Lenin, crítico de cine, que se cuestiona por la producción y el consumo de palabras tan caras para el movimiento de izquierda, como es la de revolución (Echeverría, 2011, p. 371-377), su contenido no nos permite observar con claridad su acercamiento y estudio detenido de la CEP en cuanto tal. Es por ello que sólo se deja aquí indicada su presencia, en espera de un mejor momento para realizar un comentario detenido sobre los mismos.

Así pues, la elaboración de estos fundamentos, que serán el verdadero punto de partida del discurso echeverriano, se encuentran en la publicación del *Discurso crítico de Marx* (en adelante sólo DCM) (2017), obra de referencia, por excelencia, de toda la figura teórica echeverriana. Dado a la imprenta por primera vez en 1986, el DCM, es la reunión de una serie de ensayos que BE publicó en diversas revistas (tanto académicas como militantes), a lo largo de la década de 1970 (Echeverría, 2017; Gandarilla, 2018; Ríos Gordillo, 2011), una vez que éste se asentara de manera definitiva en la Ciudad de México (Barreda, 2011, p. 19-64).

En realidad, estos ensayos reunidos bajo el sello de la editorial Era, son el resultado por escrito de sus estudios sobre la CEP de Marx², centrados principalmente en la obra de *El Capital*, aunque también es cierto que su contenido deja vislumbrar claramente que el abordaje echeverriano sobre la CEP no se restringió de ningún modo al estudio de la obra cimera de Marx, pues también están presentes allí los enfoques y críticas sobre manuscritos más tempranos, que van desde las *Tesis ad Feuerbach*, el capítulo uno de *Ideología Alemana*, los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, *Los cuadernos de París* (de los cuales

² Se apunta resultados “por escrito” porque los “otros resultados” de su trabajo sobre la CEP fueron entregados generosamente por BE durante décadas en exposiciones orales a través de un sin número de cursos y seminarios al interior de la Facultad de economía y de la Facultad de filosofía y letras de la UNAM (entre los cuales destaca el *Seminario de El Capital*, dentro del cual BE junto con una pléyade de marxistas mexicanos fue docente), muchos de los cuales fueron registrados en sistemáticas grabaciones de audio, por lo que la posibilidad de que en un futuro, ojala no muy lejano, tales cátedras puedan ser presentadas como “lecciones” transcritas y puestas en formato de libro es del todo factible.

BE, junto con Adolfo Sánchez Vázquez, fue el responsable de su primera y única traducción al castellano), así como los famosos *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. También se encuentra la presencia de Walter Benjamin, Rosa Luxemburg, Hegel y, por supuesto, de Martín Heidegger. Pero no solo eso, los ensayos que componen el DCM, aparte de ser una lectura global de los tres tomos de *El capital*, son al mismo tiempo, el intento ya, de desarrollar la CEP marxiana, de llevarla más allá del horizonte que ésta alcanza en *Das Kapital*.

No sólo están allí resaltados temas que estuvieron siempre explícitos en la obra de Marx, como es el caso de las crisis sistémicas e immanentes por las cuales el modo de producción burgués necesariamente tiene que transitar (Echeverría, 2017, p. 191-198). Sino que, además, están puestos allí asuntos que solo están esbozados, implícitos, o incluso ausentes, en *Das Kapital*, como son la espontaneidad revolucionaria, la nación y lo político. El primero de esta triada es desarrollado por BE de la mano de su muy particular lectura de Rosa Luxemburg (2017, p. 207-246) y el segundo, la cuestión sobre la nación (Echeverría, 2017, p. 247-269), es ya el encare al carácter inconcluso de la CEP, así como ya un primer y fructífero acercamiento a la cuestión de América Latina: el problema sobre el surgimiento del modo de producción capitalista más allá de su centro europeo, es decir, el problema de los márgenes.

Amén de que la nueva edición del DCM, la cual data del 2017 (publicada en esta ocasión en coedición del Fondo de cultura económica y de editorial Itaca), incluye una segunda parte que no figura en la edición de 1986. Este agregado de los editores consta de un nuevo capítulo XI titulado *Nota sobre el salario* (2017, p. 309-329) que fue originalmente publicado bajo el título de *Discurso crítico y desmitificación. El tema del salario*. Se trata de una revisión de la sección sexta del tomo uno de *El capital*, y que data, en su versión original, del año de 1984. Además de un nuevo capítulo XII, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de Karl Marx* (p. 331-421), el cual es, en realidad, la tesis que el marxista-mexicano-ecuadoriano, presentó para obtener el grado de maestría en 1991. Este texto, uno de los más parcos de toda la producción echeverriana, es la revisión que este hizo del tomo II de *El capital*, centrando su intervención sobre el clásico debate acerca de los esquemas de reproducción, contenidos en la sección tercera de dicho libro, con lo cual se alude, de nueva cuenta, a Rosa Luxemburg y a gran parte del marxismo de la segunda internacional, pero sobre todo, destaca en este escrito un interesante dialogo crítico con otro marxista latinoamericano, Ruy Mauro Marini, con lo cual se establece aquí una especie de dialogo sur-sur, a propósito de la CEP.

Sea como fuere, lo cierto es que el agregado de estos dos capítulos es una feliz decisión por parte de los curadores de esta nueva edición, ya que ambos vienen a cubrir algunos aspectos que en la versión príncipe de 1986 se echaban en falta. Por una parte, el abordaje de la sección sexta del tomo uno de *El capital*, la sección salario, y por otra un comentario al tomo II, el cual, en efecto, no lo encontramos en la primera edición. No obstante, no se puede dejar de mencionar, que respecto a la temática central de la sección sexta del tomo III, cuyo centro neurálgico es la renta de la tierra y que no aparece en el DCM, BE, sí que elaboró, breves pero fructíferas reflexiones al respecto, tal y como es el caso de su propuesta sobre la renta tecnológica, la cual es de hecho, el desarrollo de su interpretación sobre la ganancia extraordinaria (Bolívar, 2010, p. 35-42).

Pues bien, se quiere dejar constancia, que con esta nueva edición del DCM, el fundamento del discurso crítico echeverriano se robustece, permitiendo una mirada aún más totalizadora de este punto de partida.

Se destaca aquí, que, a juicio del autor, los ensayos más importantes, y por tanto sustantivos, a la hora de dar cuenta, por decirlo metafóricamente, de los cimientos de la obra de Echeverría desde el DCM, son los que están conformados por el grupo de *El materialismo de Marx* (2017, p. 29-56), *Definición del Discurso Crítico* (p. 57-74), *Esquema de El capital* (p. 75-92), y *Comentarios sobre el “punto de partida” de El Capital* (pp. 93-122). En efecto, el conjunto de estos ensayos permite reconstruir la especificidad del discurso echeverriano, es decir, dar cuenta de lo que, desde el punto de vista de toda la “tradición marxista”, es lo original y específico de la propuesta echeverriana, así como dar cuenta de su necesidad tanto lógica, como histórica, lo que desde luego, implica también una necesidad de militancia política. Además de eso, en este grupo se encuentra una versión de la formulación de la contradicción entre el valor de uso y el valor, o del teorema crítico de Marx, tal y como lo entiende el propio BE (versión que como veremos en otro trabajo, cambia, con ciertos matices, de otras versiones que podemos encontrar dentro de este momento de los fundamentos de la figura teórica echeverriana), punto clave, en el que se juega toda la comprensión de la estructura teórica de BE.

Otro conjunto de ensayos que conforman la figura de los fundamentos echeverriano es la compilación bajo el sugestivo título de *Valor de uso y utopía* (1998). Escritos casi en su totalidad después del DCM (a

excepción del último de ellos, *El valor de uso: otología y semiótica*), estos trabajos conforman, por una parte, el intento de extender y completar la CEP más allá de la misma, en un intento de que la CEP devenga crítica de la política, o mejor aún, *crítica de la cultura política* (Echeverría, 1998, p. 9). Por lo que allí se puede encontrar, a juego de una discusión con Nietzsche, una lúcida crítica al *decadentismo* como una forma bajo la cual la política burguesa se configura en lo que se puede llamar “la era posmoderna”; la puesta en escena de las proposiciones benjaminianas para descifrar desde lo cotidiano el mundo de lo moderno (p. 53). Además de uno de los ensayos más pertinentes, quizás, para aquellas lecturas que, desde una militancia política, se acercan a la obra de BE, en *Modernidad y revolución* (p. 61-76), allí se esfuerza por desmontar lo que él llamará, insistentemente, el “mito de la revolución” o la forma burguesa bajo la cual esta se configura, con lo cual, en efecto, estos ensayos se siguen presentando como una extensión de la CEP a la crítica de la política.

Lo cual queda de manifiesto con *La política y lo político* (1998, p. 77-93), donde, de hecho, la presencia de Hegel es particularmente evidente. Todo ello pues, no parecería formar parte, propiamente, de los fundamentos de la teoría echeverriana, según se ha expuesto, sino quizás de alguno de sus ramales, sin embargo, ello queda en entredicho cuando se coloca la atención sobre el último ensayo que compone este volumen. En efecto, *El “valor de uso”: ontología y semiótica* (en adelante solo VUOS), cuya primera versión data de 1984, es, según la perspectiva de este artículo, uno de los textos nodales de la obra echeverriana. Pues, aunque el autor coloca este trabajo en la línea de una crítica ya de la cultura política, es al mismo tiempo uno de los desarrollos más importantes de toda la obra de BE en cuanto *qué un modo teórico específico de hacer y pensar desde la CEP*.

Más aún, allí Echeverría identifica lo que a su juicio es una disimetría o unilateralidad en la CEP de Karl Marx (1998, p. 155), que consiste en el hecho, según su modo de leer la obra marxiana, de que su autor habría desarrollado su crítica y por tanto su teoría respecto a la forma social valor, pero no así respecto a la forma social natural, o lo que es lo mismo: Marx desarrolló una teoría crítica sobre el valor, no así una sobre el valor de uso.

Siendo pues, el centro de este ensayo de Echeverría, el desarrollar —como parte, no lo perdamos de vista, de una crítica a la cultura política de la modernidad capitalista desde la CEP—, la forma social natural o el valor de uso, con la cual (en términos echeverrianos) se harían “estallar” los cimientos, por lo menos los intelectivos, de la modernidad configurada bajo el capitalismo. Este texto, sumado a un pequeño libelo titulado *La contradicción del valor de uso en El capital de Karl Marx* (Echeverría, 1998) son los trabajos donde de manera más nítida puede encontrarse la enunciación y formulación fundamental, *de toda la figura teórica echeverriana*, sin la cual toda ella aparece como meramente contingente y sin unidad orgánica, nos referimos como es evidente al *teorema crítico* de la contradicción valor/valor de uso (Echeverría, 2017).

¿Con ello entonces se quiere decir, que textos tan aparentemente disimiles en la producción de BE, como *Cultura y barbarie*, *El juego, la fiesta y el arte*, *Malitzin*, *la lengua*, *¿Es prescindible la universidad?*, o textos como *De la academia a la bohemia y más allá*, u *Octavio Paz, muralista mexicano*, ¿están integrados siguiendo el teorema crítico de Marx de la contradicción entre el valor de uso y el valor? En efecto, este trabajo lo sostiene. Pues una lectura atenta de los mismos, podría identificar que cada uno de esos temas, con sus singularidades, son diferentes modos o registros de esa contradicción que no en vano BE identificó, como “la contradicción que sostiene a todas las contradicciones del mundo moderno” (1998a, p. 7).

Ahora bien, este momento de los fundamentos cuenta con un corolario que, incluso podría ser considerado como un primer punto de llegada donde se ponen, en una suerte de síntesis, todos los momentos elaborados en los fundamentos; síntesis, que es una aplicación: una puesta en acto de todo lo alcanzado hasta este punto dentro de la figura teórica echeverriana. O lo que es lo mismo, el desarrollo de la CEP más allá de la CEP como un ejercicio de definición de la cultura.

En efecto *Definición de la cultura* (2001) es un conjunto de siete lecciones transcritas que BE impartió en la Facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), alrededor de la década de los ochenta cercanas a la publicación del DCM. A decir del propio autor, estas lecciones funcionan a modo de una “introducción útil” (¿un valor de uso?) “a quienes comienzan a interesarse en el campo de los estudios culturales” Echeverría, 2001, p. 11). No obstante, como siempre, estos textos echeverrianos son algo más. Dictadas en plena eclosión de los otrora celebres “giros culturales” bajo los cuales se arroparon, en realidad, las posiciones posmodernas, estas lecciones intervienen, por decirlo así, en “campo enemigo” desde la CEP Marx, misma que (confundida con ciertos “marxismos”), esos giros tanto se esforzaron por echar de lado. Esta intervención echeverriana, por ejemplo, en el campo de la antropología cultural (bastión casi inexpugnable del auto denominado pensamiento débil), no es en ningún aspecto una retirada por parte de su autor del discurso crítico de Marx, sino más bien un intento de

respuesta al cuestionamiento, muy en boga en la época, “de si el pensamiento de Marx aún tenía cosas que decir”, si era o no pertinente seguir leyendo y enunciando desde el discurso propiamente marxista (que no desde “el Marxismo”³), proposiciones tanto teóricas, como políticas. Pero además de ello, *Definición de la cultura*, es también un encare completamente crítico a “los giros culturales” (especialmente ante la ambigüedad que tal termino representa), interviniendo sobre el terreno que éstos juzgan no sólo de imposible, sino además de autoritario, “logocéntrico”, reduccionista y hasta de “violencia epistémica”: *el campo de las definiciones conceptuales*.

En efecto, *Definición de la cultura* trata de hacerle frente al “horror a la teoría” (Echeverría, 2001, p. 14), que atraviesa todo el horizonte de la investigación de los estudios culturales, con un *concepto de cultura* (el *Begriff* hegeliano-marxista se encuentra presente aquí por lo demás), que pueda dar organicidad y consistencia a la enorme diversidad de las distintas ciencias de lo humano (2001, p. 15).

Y todo ello desde la CEP de Marx, según se presenta ésta, en la lectura echeverriana, en alianza con *la plataforma de partida tradicional del discurso crítico*, iniciada en el siglo XIX, e identificada por supuesto con Karl Marx, pero que BE pone allí en continuidad con Lukács, Bloch, Lefebvre, así como en alianza con lo que nuestro autor identifica como “enseñanzas” contrapuestas, pero al mismo tiempo complementarias, de la teoría crítica de la llamada escuela de Frankfurt, en voz de Horkheimer, Adorno y Benjamín (todo lo cual ya nos da una idea de qué clase de marxismo es el que recupera nuestro autor), además de la “antropología metafísica”, de dos de los autores más caros para el pensamiento echeverriano: Martín Heidegger y Jean Paul Sartre (2001, p. 15). De allí que en estas lecciones los diálogos con otras “tradiciones” del pensamiento teórico (algunas de ellas críticas por igual) se hagan inevitables (Fernand Braudel, Norbert Elías, G. Bataille, S. Freud, Levi Strauss, Malinowski, J. Attali, R. Barthes, Geza Roheim, Leo Kofler...), así como el dialogo con alguno que otro renegado (Jean Baudrillard, Lyotard); además de tender un dialogo, y hasta un ensamblaje (si se acepta la expresión), entre la CEP de Marx y el giro lingüístico (en particular con Jakobson, Saussure, Hjelmselv, E. Coseriu), que es lo que está, en realidad, detrás de la propuesta echeverriana de *producir es significar*.

Por lo cual, en estas lecciones no solo se encuentra la repetición de tópicos ya abordados en los trabajos anteriores (DCM, VUOS, *La contradicción del valor y el valor de uso...*), sino que además se encuentran desarrollos, agregaciones, complementaciones. Y una revisión más detenida de su contenido permite ver, incluso, ciertas correcciones. Precisamente, las lecciones sobre la *Definición de la cultura...* finalizan con dos excursos (*Oriente y occidente*, 2001, p. 227-242; y *Modernidad y cultura*, p. 243-274), que ya anuncian, por una parte, la salida del momento de los fundamentos y la entrada, por otra parte, al núcleo *de la figura teórica echeverriana*.

3.3 Primera mediación: los escritos sobre Benjamin y la escuela de Frankfurt

Entre estos fundamentos, *la formulación de la contradicción valor de uso y valor*, y el núcleo de la obra Echeverría, *la contradicción entre la modernidad y el capitalismo*, se identifica una mediación, un argumento bisagra, que, para parafrasear al propio Echeverría, abre y cierra argumentos, conecta y posibilita transiciones argumentales, esa mediación está compuesta por sus reflexiones sobre Walter Benjamin. En efecto, no hay otro autor en toda la producción de BE —salvo Marx, claro está—, al que le haya dedicado tanta atención como a Walter Benjamin. Su presencia, a partir de esta mediación, recorre todos los ámbitos de su figura teórica, y se presenta como un nodo esencial al momento, por ejemplo, de comprender la génesis del modo discursivo echeverriano de aproximarse al barroquismo o a la teoría de la historia misma, como enlace y configuración del materialismo histórico tal y como lo comprende Echeverría. O en la crítica realizada por éste, ya mencionada, en contra del mito de la revolución, pues es claro que el que se encuentra detrás de las ideas de mesianismo y utopismo como formas revolucionarias, no es otro más que el pensador judío-alemán (Echeverría, 1998, p. 119-152). Es Benjamin, así pues, el que funciona como mediación o bisagra echeverriana en lo que podría ser el tránsito de una crítica de la economía política a una crítica de la política propiamente dicha (Echeverría, 2010). Pero no sólo eso. Benjamin es también la mediación para llegar a lo que aquí se ha denominado el *núcleo echeverriano de su figura teórica*.

Si lo específico del fundamento de la figura teórica echeverriana es la formulación de la contradicción entre la forma social valor de uso y la forma social valor a través de la proposición producir es significar, lo específico o singular del núcleo de la figura teórica echeverriana es la formulación de la contradicción entre la modernidad y el capitalismo. Y en ello Benjamín juega un papel clave: es a partir de las enunciaciones benjaminianas que BE ira construyendo su *diferencia* entre la modernidad (en tanto que substancia y

3 BE, será uno de los autores que, de manera muy clara, se esforzará por distinguir a Marx de los marxismos. Negando que exista un *Marxismo*, único, monolítico, etc. Y sí una gran variedad de discursos y posiciones que se desprenden de lo que el llamo *la sustancia Marx* (Echeverría, 2017, p. 17-25).

totalidad) y el capitalismo (en tanto que parte y forma múltiple de aquella). Será, incluso, desde la visión que Benjamin presenta de las fuerzas productivas (la técnica lúdica), en especial desde sus ensayos sobre la pérdida aurática del arte y el autor como productor, que BE soporte su teoría de la substancia de la modernidad como un dispositivo técnico potenciado, fundamento de todo proyecto civilizatorio moderno.

Además de Benjamin, otro punto en la producción echeverriana que robustece esta mediación son sus reflexiones sobre la así llamada Escuela de Frankfurt. El origen “del dogma” que habrá de combatirse en el núcleo de la figura teórica echeverriana —según el cual, tanto los discursos de izquierda como los de derecha, no logran distinguir que capitalismo y modernidad son dos entes distintos, que no coinciden ni histórica ni conceptualmente—, lo podemos identificar en el seno de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, en específico en su *Dialéctica del iluminismo*, y su célebre pesimismo. Así que el concepto de modernidad que BE contrapondrá al de capitalismo tiene su origen discursivo en estos trabajos (Echeverría, 2008, 2011c).

3.4 Segundo Momento: el núcleo echeverriano, las tesis sobre la modernidad y el capitalismo

Y de este modo se llega al núcleo de la figura teórica echeverriana. El cual también puede ser considerado, metafóricamente, como un “centro” de su trabajo intelectual, como una especie de punto donde todo lo anterior converge (esto es, su lectura de la CEP). Y al mismo tiempo, el punto, desde donde todo lo posterior ha de partir y derivarse (la modernidad de lo barroco, la teoría de los *ethes*, la blanquitud, la americanización... etc.). En efecto, estas líneas pretenden sostener que toda la producción categorial levantada por BE, con base en la proposición *producir es significar*, le sirvió para apuntalar su teoría sobre *la forma valor y la forma natural* de la reproducción social, para empujar más allá de la CEP a la crítica misma y ponerla como una crítica de la cultura política. Pues bien, todo ello tiene su condensación en una defensa que Echeverría intentará de la modernidad, combatiendo lo que él considera es un “dogma” que se ha instaurado fuertemente en la discursividad política contemporánea, y que tiene que ver propiamente con la “religión de los modernos”:

No es difícil detectar el dogma de fe que está en el núcleo de la religión de los modernos –de los seres humanos hechos por y para la modernidad capitalista, la modernidad establecida o realmente existente. Reza así: el modo capitalista de producir y reproducir la riqueza social no es sólo el mejor modo de hacerlo, sino el único posible en la vida civilizada moderna (Echeverría, 2006b, p. 261).

Este “dogma de fe”, se integró en la “confusión” entre la modernidad y el capitalismo, que llevó a la afirmación de una identidad absoluta entre estos dos. Éste se sostiene, a su vez, por un “dogma absoluto” que tiene dos ejes: *el primero*, el sometimiento que el capitalismo realiza sobre la “neotécnica”, dispositivo tecnológico que es, según BE, el fundamento de la modernidad⁴; *el segundo*, el dominio discursivo que el *telos cósmico* del capital despliega sobre las conciencias de los modernos y, por supuesto, la consiguiente interiorización de una ideología propiamente burguesa. Es decir, el dogma que confunde capitalismo con modernidad, según Echeverría, es aquel que postula como una necesidad ineluctable el dominio del capital sobre la reproducción del sujeto social. De allí la importancia de desplegar un “discurso crítico-científico”, que desmonte esa mistificación:

[El discurso crítico de Marx], es un discurso que va contra el dogma absoluto que ha regido durante todo el siglo pasado, y que comienza a regir en éste, de que la producción de la riqueza sólo es posible si es capitalista, de que puede ser más o menos favorable a las necesidades de los trabajadores, pero que siempre es y será capitalista [...], es un dogma prácticamente incuestionado. [...] hay un triunfo absoluto de la imposición ideológica, y la prueba estaría

⁴ Véase, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)* (Echeverría, 1997: 133-197). Este punto es uno de los más importantes de toda la figura teórica echeverriana, pues la propuesta de BE sobre lo que es la modernidad, no se reduce, de ningún modo a un “economicismo”, que ponga, como la clásica “cantaleta” marxista (que no de Marx), a las fuerzas productivas (cósmicas) en el centro de toda la explicación. Como se mostrará en otro trabajo, BE pone en el centro no a las fuerzas técnicas productivas en general (ni siquiera a “la máquina” en general), sino de manera específica, —siguiendo a L. Mumford (1977), a J. Gimpel (1982) y a L. White (1973)—, lo que él llama la neotécnica, o desde el punto de vista de la CEP, el proceso de *automatización* que el modo de producción capitalista (MPC), no inventa, pero sí que desata, como tendencia histórica dentro de los dispositivos técnicos y dentro de las relaciones sociales que le corresponden. No es pues la técnica en general, sino la técnica automática, una segunda técnica, lo que BE pone como sustancia de su concepto de modernidad. Ello no está exento de nudos problemáticos. Como por ejemplo, el esclarecimiento de la génesis y surgimiento histórico de dicho dispositivo técnico-automático que nuestro autor coloca en el mundo europeo, dejando en un segundo plano los aportes asiáticos y no-europeos de los mismos, así como ignorando la problemática planteada por las tesis de J. Needham (1977), que problematizan, incluso en términos del propio BE, el surgimiento de la substancia modernidad en suelo europeo.

justamente en la creencia en ese dogma de que seguimos viviendo así o no podemos vivir, de que la modernidad o es capitalista o no es. Dogma terrible que, sin embargo, está siendo respetado a pie juntillas por los sectores dominantes, pero curiosamente también por los que están luchando en contra de esos grupos dominantes. Porque en una gran parte de la izquierda, la idea de que sea posible organizar la vida social de una manera no capitalista, sin dejar sin embargo de ser modernos, es algo que les resulta verdaderamente imposible siquiera de imaginar (Echeverría, 2013, p. 83).

Así pues, según Echeverría, se trata de un “dogma terrible”, cuya implantación tanto a niveles “académicos” como incluso, en los niveles de “la militancia” de izquierda, es tanto más perjudicial si se atiende al hecho de que las posibilidades reales de emancipación de cualquier proyecto anticapitalista, de llevar a la humanidad a un “nivel superior” o meramente diferente, dependen, en gran medida, de la claridad con la que se *compreienda* la naturaleza esencial del enemigo a superar. De esta suerte el combatir este dogma, no es sólo un combate por el marxismo, en un esfuerzo (a veces innecesario) por demostrar la validez y actualidad de las afirmaciones de Karl Marx, sino un combate por las posibilidades, no sólo de imaginar, sino *de pensar* (en sentido estricto), las potencialidades reales de configurar la vida social, desde su cotidianidad, de un modo diferente al modo capitalista y superior a éste, en el sentido de que no se recaiga en una barbarie aún mayor, sino que en realidad se constituya en una forma más humana de lo social por la vía de una *práctica revolucionaria*. Para BE, como se verá a detalle posteriormente, tales posibilidades no son una quimera, o una mera utopía abstracta, sino que él las identifica en lo que la modernidad es esencialmente, en tanto que (como diría Ernst Bloch) una utopía concreta; posibilidades que no pueden identificarse si se afirma dogmáticamente su identidad con el capitalismo.

De este modo, se sostiene que el *núcleo de la figura teórica echeverriana* está dedicado por entero, a tratar de destruir o desmontar este “dogma” que afirma la *identidad* entre la modernidad y el capitalismo. De lo que se trata es, pues, intentar demostrar su *diferencia*. Diferencia, que, para Echeverría, es histórica y conceptual (o lógica). Es histórica, porque según su enfoque, la modernidad y el capitalismo surgen en centurias distintas. La primera lo hace, aproximadamente en el siglo XII, y el capitalismo en el siglo XVI. Y si bien ambos, tanto la modernidad y el capitalismo, según el enfoque echeverriano, guardan en común el hecho de que ambos son europeos (y en ese sentido comparten el mismo espacio), estos son distintos conceptualmente hablando, pues la primera es un proyecto civilizatorio totalizador, y el segundo es tan sólo una parte del primero. La modernidad tiene como sustancia de sí misma la existencia de un dispositivo técnico potenciado, que pone las posibilidades reales de superar la condición de “escasez natural”, que, desde su enfoque, es la condición que hasta el momento ha signado la historia de toda la humanidad; el segundo es tan sólo la persecución de una mera tautología: acrecentarse así mismo a través de imponer una escasez artificial. El capitalismo, pues, se dedicaría a parasitar y someter dicho dispositivo técnico-automático. En suma, la modernidad es una *substancia* en pos de su forma, de tal suerte que la relación entre la modernidad y el capitalismo es la relación entre una substancia y su forma (relación contradictoria, por lo demás). De este modo, la diferencia entre capitalismo y modernidad no es sólo formal, sino que se trata de una *diferencia de contenido*, de substancia. A demostrar y profundizar en esa diferencia están puestos todos los escritos que componen este segundo momento de la figura teórica echeverriana (y a extenderla y profundizarla todos los que vendrán después).

Aunado a todo lo anterior, este núcleo está levantado a través de fecundos diálogos que el autor aquí considerado, sostendrá con Max Weber, Fernand Braudel y en general con el modo dominante de historizar y conceptualizar el origen de la modernidad y del capitalismo, alejándose de los “esquematismos” tradicionales del marxismo (que explican tal surgimiento como una sucesión mecánica de modos de producción) y poniéndose en confrontación (en una especie de dialogo sur-sur no declarado), con las proposiciones de algunos giros decoloniales, en específico con el grupo Modernidad/Colonialidad⁵. Lo cual no es de ninguna manera un intento improvisado. Pues los textos principales de este núcleo —*¿Qué es la modernidad?* (2009), *Modernidad y capitalismo (15 tesis)* (1997)—, fueron el resultado de una serie de reflexiones conjuntas que BE realizó al interior de varios espacios académicos, destacando dentro de ellos el *Seminario Modernidad: versiones y dimensiones* que el coordinó hasta el momento de su desaparición física.

3.4 Segunda Mediación: La modernidad en América Latina

A través de esta intención de colocar una *diferencia* entre modernidad y capitalismo, lo que BE opera

⁵ Dicho grupo, se mantuvo activo durante los primeros años de la centuria que corre: fue animado principalmente, por autores latinoamericanos, entre los que destacan Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Zulma Palermo, entre otros. Al respecto consúltese Lander, comp. (2011).

es la construcción de un *concepto de modernidad*, es decir, una definición de lo que la modernidad es, por la vía negativa. O sea, Echeverría llega a proponer una definición de lo que la modernidad es, con base en distinguirla de lo que *no es*: capitalismo. Después de todo, tal y como le gustaba a Marx afirmar, recordando a Baruch Spinoza, “determinar es negar”. Sin embargo, la figura teórica echeverriana no se detiene allí. Pues con un concepto de modernidad, se ponen en juego intenciones teóricas de construir una historia mundial de la misma. Lo cual es uno de los asuntos a tratar aquí: ¿es posible desde la visión echeverriana construir una historia mundial de la modernidad? y, lo que es aún más importante, ¿construir una historia mundial del capitalismo? Por el momento, sólo se dirá que contestar afirmativamente, por lo menos, a la primera de estas preguntas es posible desde la figura teórica echeverriana.

Pero *historizar*, implica necesariamente determinar, y eso es lo que BE se propone hacer. Determinar su concepto de modernidad implica aquí verlo en su especificidad, espacial e histórica. Esto es, cómo se configura, determina, que especificidades produce y asume la modernidad en ese espacio geohistórico que llamamos los márgenes latinoamericanos.

Quizás alguno que otro de sus estudiosos no esté dispuesto a asumir, que hay una veta claramente latinoamericana en BE desde el primer momento de su figura teórica, y que tal veta no es meramente contingente, sino constitutiva de todo su hacer teórico, ello queda especialmente de manifiesto en los ensayos que componen su libro *La modernidad de lo barroco* (1998b). Si bien es cierto que, en esta compilación, tal y como lo indica su título, todo gira en torno al concepto de “lo barroco”, de su lugar en la historia de la cultura, su relación con la experiencia jesuítica y su intento de modernizar el catolicismo, su relación con otras formas históricas, etcétera, es innegable que América Latina se encuentra como trasfondo y objeto último de todas las aproximaciones echeverrianas sobre el tema.

En efecto, en dicha compilación BE parte de su concepto de modernidad (de hecho, el resto de la obra sería ininteligible si no se tuviera todo el tiempo presente dicho concepto y lo que este implica), el cual propone la existencia de una modernidad en general (o en potencia), que en tanto que proyecto civilizatorio que se propone superar la escasez en la que ha vivido la humanidad, se encuentra, por decirlo de algún modo, en *pos de su forma y actualización*. Por lo que existen a lo largo de su historia, diferentes *modos o formas* que han intentado actualizar la sustancia de aquella, cuestión que le permite a nuestro marxista el sostener la existencia de una modernidad múltiple. En realidad, la modernidad es una, pero se pone de manera múltiple, bajo diferentes formas de actualización. Para el caso de América Latina, según la propuesta de BE contenida en este libro, la modernidad llegó *por primera vez*, en el siglo XVII (y no desde el siglo XVI), intentándose configurar como una voluntad de forma barroca, que trataría de darle un sentido renovado al proyecto civilizatorio moderno europeo sin lograr efectivizarse plenamente, siendo pues, derrotada por la forma hegemónica y realmente existente de modernidad: la modernidad capitalista. Tal proyecto vencido de modernidad múltiple sólo sobrevive como un modo de vivir dentro del capitalismo (haciendo vivible lo invivible, afirmando la vida incluso en la muerte), el cual no es otra cosa más que el celebré *ethos barroco*.

En tándem, con todo lo anterior, se destaca aquí que en esta mediación de la figura teórica echeverriana se tiene una teorización sobre la modernidad, por supuesto, *pero sobre la modernidad en América Latina*, es decir, lo que tenemos es una teoría sobre la modernidad latinoamericana, que trata de poner en relieve su especificidad (lo barroco), desde una teoría crítica, esto es: desde la teoría de la CEP de Karl Marx.

Se sostiene, pues, que los ensayos que conforman *La modernidad de lo barroco*, además de ser unos de los más ricos y sugerentes de toda la producción de Echeverría, son una mediación, un paso, que abriría propiamente la figura echeverriana hacia posibilidades de desarrollo teórico, sobre la línea ya antes planteada: la crítica al modo de producción capitalista desde otras dimensiones que no sean ya las de lo económico. Por lo que los ramales que desde aquí se desprenden no han sido aún explorados en toda su amplitud.

3.5 Tercer momento: ramales

Como resultado del concepto de modernidad propuesto por BE, se pone la posibilidad de considerar una modernidad múltiple y con ello las posibilidades de construir una historia mundial de la modernidad y del capitalismo (hasta qué punto realmente pueden llegar esas intenciones es algo que se intentara dejar de manifiesto en otros trabajos), además de que todo ello es, al mismo tiempo, el proyecto de continuar la crítica al capitalismo por la vía de una crítica de la cultura política de la modernidad capitalista (o de la modernidad realmente existente). Así pues, ¿Cómo abordar el encare crítico de la misma desde un plano de la cotidianidad, de la inmediatez en la que los habitantes de esa modernidad se encuentran inmersos?

Parece que ello está en la propuesta del *ethos histórico* que BE ha acuñado (1998b, p. 161-172; p. 185-192).

De entrada, habría que tener en cuenta que dicha proposición sólo es posible a partir del concepto de modernidad echeverriano y su diferencia respecto al capitalismo que éste implica (amén de la contradicción entre el valor de uso y el valor que le dan sustento al mismo), sin ese concepto la teoría de los *ethes* carece de soporte y sentido teórico. O lo que es lo mismo, la existencia de esos modos de vivir y habitar la modernidad capitalista, son en realidad proyectos de modernidad que fueron derrotados (a excepción del realista, que de hecho es el dominante) y que sólo sobreviven ahora como caracteres, formas de vivir dentro de la modernidad realmente existente, sin pretender superarla. O lo que es lo mismo, *son formas de vivir, de habitar la contradicción entre el valor y el valor de uso en y desde la cotidianidad capitalista*.

Por lo que aquí se derivan varias posibilidades, ramales o sendas abiertas por donde extender la figura teórica echeverriana, las mismas que a menudo encontramos sugeridas, aunque sea de manera implícita, en la propia argumentación de este autor. Por una parte, explorar cómo habrían de constituirse aquellas modernidades múltiples, es decir, cuál habría sido el sentido estructurador, civilizatorio, o modo de actualizar el dispositivo neotécnico (que es substancia de la modernidad, según el enfoque echeverriano), por ejemplo, bajo la *voluntad de forma* clásica, o lo que es lo mismo: dar cuenta de una modernidad clásica o, en su caso respectivo, de una modernidad romántica, en el sentido en el que el propio Echeverría indagó el proyecto de una modernidad barroca. Lo que implica, por supuesto, dar cuenta al mismo tiempo de la modernidad de lo clásico, y de la modernidad de lo romántico, bajo el mismo sentido en que BE dio cuenta de la modernidad de lo barroco y de la modernidad barroca. Como se ve, BE habría explorado ambas dimensiones de lo barroco, pero no así la de los otros *ethos*.

En ese sentido, es de llamar la atención, que sobre el *ethos* clásico y el romántico, BE sólo los aborda en breves, pero sustantivos párrafos, como dando únicamente los lineamientos fundamentales por los cuales habría que extender ramales y derivas. Con esto, lo que se quiere decir es que la figura teórica echeverriana permanece abierta y en espera de ser completada.

4. RESULTADOS

4.1 Cuarto momento: resultados (americanización y blanquitud)

BE se relaciona de manera crítica con la propia CEP de Karl Marx, a tal punto que le señala, como ya se dijo, “asimetrías” (Echeverría, 1998) en su corpus teórico, las cuales consistirían en el hecho de que Marx desarrolló la crítica a la forma valor (y por tanto una teoría de ésta), pero no así una teoría sobre el valor de uso o la forma natural en cuanto tal, que solo sería considerada por Marx —siguiendo una hipótesis, en realidad de Roman Rosdolsky—, en cuanto ésta entrase en el ámbito de la relaciones económicas, siendo pues ésta una de las tareas que podemos ver más desarrollada en todo el proyecto teórico echeverriano (de allí su enorme atención a la cotidiano, a la vida material, a lo festivo, a los *ethes* o modos de habitar, que son determinaciones de la forma natural). Es por ello que llame aún más la atención que la figura teórica echeverriana, por lo menos tal y como la conocemos hasta el momento, arribe, por una parte, a una continuación de la crítica sobre la forma valor (tal y como la entiende BE), bajo la determinación del *ethos* realista y su configuración como una americanización de la modernidad y, por otra parte, a una reconsideración de las potencialidades revolucionarias de la forma natural, que resulta sumamente llamativa.

En efecto, como cualquier lector de los textos echeverrianos puede comprobar, su figura teórica no sólo se propuso desarrollar una teoría sobre la forma natural (cuestión que tiene su mejor exposición en VUOS), sino que además intentó desde allí levantar una postura política, la cual consiste en determinar *qué es ser de izquierda* dentro de la modernidad capitalista (2006, p. 261-272). Y ello consiste en estar de lado de la forma natural, de lado del valor de uso: pues éste está a la izquierda (1997, p. 25-38); todo ello en el entendido de que la forma natural es lo que contradice o niega a la forma valor, lo que en un plano más concreto puede, incluso, expresarse como lo anti-capitalista, como lo llamado a superar, negativamente, al modo capitalista de reactualizar lo social.

Así pues, la figura echeverriana discurre a través de todos sus momentos tratando de desarrollar la contradicción, que, desde su visión, sostiene a todas las demás contradicciones del mundo moderno: la contradicción entre el valor de uso y el valor (Echeverría, 1998a, p. 7). De este modo, como se ha esbozado a través de estas líneas, la consideración de tal contradicción lleva a BE a postular *la diferencia* (tanto histórica como lógica) entre la modernidad y el capitalismo (e incluso a dejar de lado, por decir lo menos, lo que podría haber de *identidad* entre estos dos polos). Y de allí a plantear la multiplicidad de modernidades que ya hemos comentado. Sin embargo, BE también identifica una multiplicidad al interior de la modernidad capitalista o la modernidad realmente existente, ello en plena sintonía con Fernand

Braudel (1985) —e incluso con el propio Marx (1973)—que plantearían la existencia de un capitalismo múltiple.

Y es que, para el autor, la manera en que ésta se configura al modo europeo es distinta a la manera en que se configura bajo el mundo americano. Por el modo europeo de determinar la modernidad capitalista, BE se refiere principalmente, a la modernidad anglosajona, de cuño nor-atlántica que será la triunfante entre las otras formas europeas de modernidad (la mediterránea, la mitteleuropea, la católica, etc.) y que se presentará bajo la égida de una ética protestante que es en realidad la forma cristiana (que no católica), de adecuarse a la dinámica del valor, y que asume, de manera contingente y privilegiada un marcador étnico blanco.

Pues bien, esta forma “clásica” de identificar lo que el capitalismo es, se distingue de su forma americana. Por ella, desde luego que, nuestro autor, no se refiere a toda América, en tanto que masa continental, pues como se ha mostrado América Latina se distingue por una voluntad de forma barroca, que más bien entorpece el desarrollo de la forma valor (aunque no logra librarse de ella pues termina sucumbiendo a su dominio).

La América a la que se alude es, por supuesto, la América del Norte, aquella anglosajona que se distingue de su par europeo en que ésta asume otra eticidad que se desprende de la forma protestante, pero que en suelo americano asume su propia especificidad: la puritana. En efecto, esta forma, que bien puede considerarse como extremista de la dinámica del valor, como la exacerbación del *ethos* realista, es la especificidad que la modernidad capitalista adquiere una vez que la acumulación y centralización de capitales se *geoestaciona* en el Nuevo Mundo (proceso que se inicia desde el siglo XVIII y que se consolida en el corto siglo XX). O para decirlo brevemente, y en términos que no utilizo jamás BE, la modernidad capitalista europea se distingue de la modernidad capitalista americana en que la segunda es la *posición ultra de la forma valor*. Y es esa modalidad americana del capitalismo, y no más su forma europea, la que se expande de manera efectiva y real por todo el valor de uso planetario, imponiendo una occidentalización en todos sus rincones, que ya no sigue los imperativos de la vieja Europa moderna (protestante y blanca), sino los criterios (tanto estéticos, como éticos) del “estilo americano”.

Así, la especificidad de la forma americana de desarrollar la forma valor encuentra su eticidad en el puritanismo y su forma de expresión (estética) en la blanquitud. Ésta, que no debe de ser confundida, ni reducida, a la blancura, pues es una forma de occidentalización (a la americana) que exige de los modernos (tanto del sur como del norte global), asumir la eticidad realista y una estética adecuadas a la valorización del valor. La *blanquitud* (Echeverría, 2010, p. 57-86), a diferencia de *la blancura* que de manera inmediata puede relacionarse con el racismo, es una forma de sometimiento que recae sobre todos los habitantes de la modernidad capitalista independientemente de sus marcadores más inmediatos como los de etnia, pigmentación, género, etcétera. La blanquitud, implica pues una forma de subsunción menos concreta, menos inmediata, y por ello mismo más general, más universal, más abstracta, que recae sobre la totalidad de las mujeres y hombres que habitan la modernidad capitalista.

Y esto es así, porque la blanquitud de la modernidad capitalista americana impone a toda la ecúmene la occidentalización a su imagen y semejanza, a través de todo un sistema de objetos, es decir, de valores de uso, que han sido completamente subsumidos a la lógica del valor (lo que, de suyo, presupone el sometimiento tanto de la producción como del consumo). Pues se *trata de valores de uso monstruosos* (Echeverría, 2010, p. 87-114), que sólo siguen la comparsa del movimiento del valor. BE coloca como muestra de ello el caso del automóvil (p. 106), “valor de uso”, que ya no puede servir para la revolución, pues está enteramente tirado a favor del valor que se valoriza, de su ética (la puritana) y de su estética (la blanquitud). Así, el famoso *American way of life*, el tan mentado *American dream*, es en realidad el sometimiento formal y real de la forma natural bajo la forma valor.

Sin duda, éste es un punto de arribo sumamente complicado, para quién, como BE, ponga el *ser de izquierda* de lado del valor de uso. Pues, en este punto la pregunta se hace inevitable: ¿Cómo ser de izquierda, es decir, estar de lado del valor de uso, cuando éste, bajo la modernidad capitalista americana, es monstruoso y se encuentra tirado hacia la forma capital? ¿Si la cotidianidad se encuentra sostenida por una vida material que ha colocado en un segundo, y subordinado plano, la satisfacción de las necesidades humanas, para cumplimentar la exigencia tautológica del mero valor que se pone como más valor? ¿Si nuestras actitudes y modos de habitar cotidianamente la modernidad capitalista, más allá de nuestro marcador social (de raza, clase, género...), e independientemente de nuestro lugar de enunciación o condición colonial, están dirigidos y regidos por la blanquitud?

5. CONCLUSIÓN

5.1 Sobre el futuro de la figura teórica echeverriana

Así pues, el americanismo y la blanquitud que le es inmanente, ponen *especificidades* tanto para la modernidad en cuanto tal, como para el capitalismo. Esas singularidades, están planteadas en sus lineamientos esenciales en los dos textos principales que conforman el cuarto momento de la figura teórica echeverriana, del cual ya se ha dado cuenta más arriba: *Imágenes de la blanquitud* (2010, p. 57-86) y *La modernidad americana (claves para su comprensión)* (2010, p. 87-114). Allí lo que queda de manifiesto es que, tanto la modernidad y el capitalismo, en tanto que sustancias diferentes, son transformadas por la singularidad del terreno y las relaciones sociales que se gestan y despliegan en el espacio cultural, político y económico, propiamente, estadounidense. El capitalismo, y junto con él la modernidad, *no son ya más europeos* (o su centro no está más allí), por lo que desde el enfoque echeverriano ya no es pertinente (si es que alguna vez lo fue), hablar de un eurocentrismo, pues la cuestión se ha desplazado hacia un, si se quiere, “americanocentrismo”. Con lo cual la figura teórica echeverriana, quiere dar cuenta de las modificaciones que la modernidad capitalista sufre en su despliegue concreto y mundial.

Por lo que no se requiere de un gran esfuerzo para adelantar que dichas transformaciones no se han finiquitado en lo absoluto. Y así, como la acumulación y centralización de capitales, a lo largo de su historia, se han mudado en diversas ocasiones de un espacio geohistórico determinado a otro, produciendo con ello, sobre ellas mismas modificaciones (tanto éticas, como estéticas, culturales, etc...), específicas que en su momento le han dotado de una *identidad singular contingente* (europea, americana...), que lo mismo desecha o transforma de acuerdo a sus circunstancias y dinámicas de acrecentar, siempre, el valor que se valoriza. Todo ello, permite afirmar que la modernidad capitalista (en los términos en que BE la ha planteado) se encuentra, justo mientras se escribe este artículo, en tránsito de asumir una nueva identidad.

Si en el pasado, la modernidad capitalista, asumió la identidad de un europeísmo, en el presente inmediato la de un americanismo, es muy probable que asuma, en un mediano plazo, la identidad de un nuevo “orientalcentrismo” o “neosinocentrismo”⁶ —que hoy casi nadie juzgaría de impensable—, para colocarla como una fuerte posibilidad, que, si bien, es aún de pronóstico reservado, ya da claros signos de estar ocurriendo. Con ello, en realidad la dinámica mundial del valor y la del valor que se valoriza, estarían regresando a su lugar (histórico) de origen, re-orientándose (para aludir así a André Gunder Frank). Ello, de ser correcto, no sólo colocaría enormes retos a la figura teórica echeverriana que aquí se viene siguiendo (pues implicaría entre otras cosas revisar a fondo el modo en que se construye desde ella, el concepto de modernidad), sino para la misma CEP de Karl Marx (de la cual esta figura se asume, como se ha intentado mostrar, como su continuadora), pues ello implicaría abordar, lo que aquí se ha llamado, tan sólo de pasada, los orígenes orientales (y axiales) de la forma valor y, además, los orígenes orientales de la neotécnica o del proceso de automatización, que a decir, del marxista latinoamericano al que le hemos dedicado estas líneas, es la substancia de la modernidad. Pero ello deberá ser abordado con detenimiento en otro lugar.

Con esto, se quiere dejar apuntado, que la figura teórica echeverriana, aun cuando es un argumento completo, que se abre y continúa sobre sí mismo, que es, como hemos insistido, una totalidad argumental, está lejos de haber quedado finiquitada, pues el mismo punto del que parte y al cual arriba, mostrará la necesidad de continuarla, conservarla, y lo que juzgamos más importante, de pensarla críticamente.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

⁶ Se trata de un “neo” (nuevo) sinocentrismo, pues no sería ésta la primera vez que la economía mundial, y todas las dinámicas, que le son inmanentes, se encuentren centradas en lo que hoy llamamos Asia y en específico en lo que hoy llamamos China. Siguiendo este orden de ideas ¿podrá decirse, desde la figura teórica echeverriana, que está en camino de imponerse una modernidad asiática? ¿De ser así que especificidades tendría? ¿Qué formas de habitar y conducir la vida podría poner en movimiento? ¿Qué sucedería con los *ethes* ya desplegados? Y quizás lo más interesante, desde nuestro punto de vista ¿Cómo sería la neotécnica que allí se desplegaría? Preguntas todas ellas interesantes, que ojalá no esperen mucho tiempo para ser abordadas críticamente.

REFERENCIAS

- Barreda, A. (2011). En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. En, B. Echeverría. *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 19-64). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Bartra, A. (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. Ítaca.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. Ítaca.
- Benjamin, W. (2007). *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos*. Piedras de papel.
- Braudel, F. (1985). *La dinámica del capitalismo*. Alianza.
- Carrión, C.E. (2017). El ethos barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios en *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 15(26). <http://www.redalyc.org/jatsRepo/4761/476151860006/html/index.html>
- Dussel, E. (2012). *Modernidad y "ethos barroco" en Bolívar Echeverría*. Marxismo Crítico. <https://marxismocritico.com/2012/10/05/modernidad-y-ethos-barroco-en-bolivar-echeverria/>
- Echeverría, B. (1964). De las posibilidades de cambio I. *Revista Pucuna*, (4).
- Echeverría, B. (1964a). De las posibilidades de cambio II. *Revista Pucuna*, (5).
- Echeverría, B. (1965). Film brasileño de Ruy Guerra (1963). *Revista Pucuna*, (6).
- Echeverría, B. (1984). La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe. En, P. López. *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica* (pp. 173-193). Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1998a). *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*. Ítaca.
- Echeverría, B. (1998b). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Ítaca.
- Echeverría, B. (2006). Prólogo. En, P. López. *Capitalismo y crisis. La visión de Karl Marx* (pp. 13-14). Ítaca.
- Echeverría, B. (2006b). *Vuelta de siglo*. Era.
- Echeverría, B. (2008). Apepciones de la ilustración. *Revista Contrahistorias, La otra mirada de Clío*, (9), 39-48.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* UNAM.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. Era.
- Echeverría, B. (2011). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2011a). *El materialismo de Marx*. Ítaca.
- Echeverría, B. (2011b). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Ediciones desde abajo.
- Echeverría, B. (2011c). Una introducción a la escuela de Frankfurt. *Revista Contrahistorias, La otra mirada de Clío*, (15), 19-50.
- Echeverría, B. (2013). Actualidad del discurso crítico. *Revista Contrahistorias, La otra mirada de Clío*, 2(19), 77-86.
- Echeverría, B. (2016). Primera versión de las Tesis sobre la Modernidad Capitalista. *Revista Contrahistorias, La otra mirada de Clío*, (26), 9-12.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa, C. (2012). El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, (43), 65-80. <https://doi.org/10.17141/iconos.43.2012.349>
- Farcug Guerrero, N. (2014). Sonata barroca (Breve análisis del ethos barroco de Bolívar Echeverría). *Nota al pie, Revista de ciencia política UAM-I*. <https://revistanotaalpie.wordpress.com/2014/08/04/sonata-barroca-breve-analisis-del-ethos-barroco-de-bolivar-echeverria/>
- Gandarilla Salgado, J. G. (2003) *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Herramienta.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Palinodia.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2017). Bolívar Echeverría. Sobre la política y la estética, lo bello del darse forma en tanto mimesis festiva". En, V.H., Pacheco Chávez, y L. F. Barrón Rosas, (eds.) *Confluencias barrocas. Los pliegues de la modernidad en América Latina*. Almenara.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2018). A manera de prólogo. En, J. Ortega Reyna. *Leer El Capital teorizar la política. Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. UNAM.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Fondo de cultura económica.
- García Venegas, I. (2012). *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. UNAM.
- García, C. (2014). El cuádruple Ethos de Bolívar Echeverría. *Analéctica, Pensamiento crítico decolonial*, (2). <http://www.>

analectica.org/articulos/garcia-ethos/

- Gimpel, J. (1982). *La Revolución Industrial en la Edad Media*. Taurus.
- Gunder Frank, A., et al. (1973). *América Latina. Feudalismo o capitalismo*. Quinto Sol.
- Lander, E. (comp.) (2011). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Luxemburg, R. (1978). *Obras escogidas. Tomo 1*. Era.
- Luxemburg, R. (1981). *Obras escogidas. Tomo 1*. Era.
- Marx, K. (1974). *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*. Era.
- Marx, K. (2001). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo 1. Vol. 1. Siglo XXI*.
- Marx, K. & Engels, F. (1973). *Cuadernos de Semiología. Karl Marx y Friedrich Engels. Escritos sobre el lenguaje*. Rodolfo Alonso Editor.
- Millán, M. & Inclán, D., (coords.) (2017). *Modernidades alternativas*. UNAM.
- Mumford, L. (1977). *Técnica y civilización*. Alianza.
- Oliva Mendoza, C. (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. Ítaca.
- Ortega y Medina, J. (1976). *La evangelización puritana en Norteamérica*. Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco Chávez, V.H. (2014). Bolívar Echeverría, ethos y destrucción de la riqueza. *Youkali*, (16), 70-79. <http://youkali.net/youkali16-2-e-Pacheco.pdf>
- Parra, F. A. (2015). El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia Política*, 10(20), 75-106. <https://doi.org/10.15446/cp.v10n20.53926>
- Piñeiro Aguiar, E. (2016). Radicalidad y crítica del Buen Vivir: una lectura desde Bolívar Echeverría. *Economía y Desarrollo*, 157(2). 120-129 <http://www.econdesarrollo.uh.cu/index.php/RED/article/view/97>
- Puerta Domínguez, S. (2017). La experiencia barroca de la modernidad latinoamericana Entorno al pensamiento de Bolívar Echeverría. *Relaso. Revista latina de sociología*, 7(2). 1-16. <https://doi.org/10.17979/relaso.2017.7.2.3055>
- White, L. (1973). *Tecnología medieval y cambio social*. Paidós.

AUTHOR

Alejandro González Jiménez

Professor of political economy and contemporary economy at the Faculty of Economics and the Faculty of Political and Social Sciences, UNAM, Mexico.



Los conceptos de trabajo vivo y valor de uso: una aproximación en los textos de Karl Marx

The Concepts of Living Labor and Use-Value: An Approach to Karl Marx's texts

 Jaime Ortega

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco - México
Ciudad de México, México
jaime_ortega83@hotmail.com

RESUMEN

Los conceptos de valor de uso y trabajo vivo han ganado relevancia en los discursos marxistas contemporáneos. Ellos representan una posibilidad de trabajar sobre la obra madura de Karl Marx. Ambos conceptos anudan un conjunto de disposiciones sobre los registros de la producción, el consumo, lo comunitario, lo individual. La movilización teórica que se ha hecho de ellos ha permitido salir de las dicotomías tradicionales (fuerzas productivas/relaciones de producción) y asumir otras formas de lectura de Marx.

Palabras clave: Valor de uso; Trabajo vivo; El Capital; Grundrisse.

ABSTRACT

The concepts of use value and living labor have gained relevance in contemporary Marxist discourses. They represent a possibility to work on the mature work of Karl Marx. Both concepts knot a set of dispositions on the registries of the production, the consumption, the communitarian, the individual. The theoretical mobilization that has been made of them has allowed to leave the traditional dichotomies (productive forces/production relations) and to assume other forms of reading Marx.

Keywords: Use-Value; Living Labor; Capital; Grundrisse.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo es reunir un conjunto de categorías que conforman el núcleo central del proyecto de Karl Marx: la crítica de la economía política. Sobre la base de una lectura recargada en puntos distintos de la vasta obra de Marx asistimos, en los últimos tiempos, a una relectura del campo problemático de lo que puede ser considerado como la contradicción fundamental, la que ordena el resto de la vida social y sus dinámicas de transformación. El tiempo ha dejado atrás la exclusividad de la contradicción capital-trabajo y la tradición marxista ha replanteado, desde diversas perspectivas, cómo asistir a la comprensión de nuevos tiempos. Ha emergido, lentamente, un conjunto de estrategias que centran la discusión a partir de la determinación multidimensional del trabajo y las vertientes reprimidas por el “valor que se valoriza”.

Vale la pena preguntarse: ¿por qué resulta importante este punto en particular? Porque los problemas convocados por el valor y el trabajo se juegan la posibilidad de ubicar algunas de las contradicciones principales tanto del discurso como de la práctica en la que se desarrolla el *hecho capitalista*; además, una prefiguración de una posible alternativa a la actual forma de producción tiene su núcleo en las problemáticas convocadas en ambos conceptos. Sobre la base de la discusión del valor-trabajo se desplegarán conceptos y relaciones conceptuales que fundamentarán, o pretenderán hacerlo, una actividad de transformación, al tiempo que contribuirán a la discusión filosófica. Una práctica política resultado de una concienzuda discusión sobre el lugar central de la contradicción que opera de forma primordial y específica en el capitalismo contemporáneo.

Sin dejar de considerar que hay una gama de posibilidades aledañas, tendremos sólo como referente aquellas que consideran dos nociones: la de trabajo vivo y la de valor de uso como el elemento básico de cualquier consideración inicial sobre la situación del discurso de lo moderno y su forma capitalista. Elemento cuya existencia es contradictoria con el orden social del capital y es prefiguración de otra socialidad distinta a la que vivimos.

La exposición de este artículo se ordenará a partir del destino que jugaron los conceptos de trabajo vivo y valor de uso desde la época de redacción de los *Grundrisse* hasta llegar a la versión de *El Capital*.

2. MARX: UNA OBRA ABIERTA

Como otros filósofos y teóricos sociales, Marx tiene tras de sí una lista muy larga de autores que lo estudian. La bibliografía en torno suyo es mucho más grande que lo que él mismo escribió. En todos los idiomas, en todos los países, esa literatura fue creciendo. En un primer momento, aún en vida, las referencias a su obra fueron polémicas y de combate. Tras su muerte, la socialdemocracia alemana fue quien acaparó gran parte de la producción. La revolución rusa abrió un campo problemático y trajo de nuevo a Marx a los combates de la actualidad. Hacia la década de 1930-1940 la guerra suspendió los esfuerzos en Europa, pero los trasladó hacia otras regiones. En adelante, la obra de Marx no sería monopolio de algún partido ni Estado. Objeto de disputa, su presencia en el campo teórico pasó por organizaciones políticas de trabajadores, estudiantes y otros sectores.

La incorporación universitaria de la obra de Marx fue ambivalente. En algunos lugares su inclusión fue en el campo de la (pre) historia de la economía, en otros develaba el secreto de la geopolítica mundial. Los senderos fueron diversos que recorrió su obra, así como los efectos que esta multiplicidad crearon. Campos especializados, filologías, comentarios y, por supuesto, trabajo filosófico.

En el terreno de la filosofía es donde la obra de Louis Althusser plantea la mejor alternativa para trabajar con Marx. El filósofo francés se encargó de desmovilizar los registros más preocupantes: el historicismo y el economicismo. Con el primero, la obra de Marx podía ser trabajada como un texto filosófico, más allá de las coordenadas de su producción, de su tiempo de vida y de la propia biografía del individuo. Con el segundo, se desatendía, finalmente, la idea de que la de Marx era una “economía” y se daba paso a la idea de una “crítica” de ella.

Althusser, usando un lenguaje hasta cierto punto confuso, apuntó con la distinción entre la “juventud” y la “madurez” que la obra de Marx era, más que la producción intelectual de un individuo del siglo XIX, un espacio teórico. Así, las obras “filosóficas” no eran aquellas en donde se usaba un lenguaje especializado, sino aquellas en donde se construía una problemática nueva: la crítica de la sociedad moderna. Althusser permitió distinguir entre el individuo, un sentido falso de la obra completa, y los textos. El individuo Marx tuvo su biografía, apasionante y desgarradora, pero ella no podía explicar al marxismo como crítica. La obra completa era una construcción del siglo XX que emergió tras la ideología de Estado provocada a partir de la Revolución rusa y había que cuestionarla, es decir, había que interrogar la supuesta armonía

total desde la primera hasta la última palabra escrita por Marx. Finalmente los textos, el insumo predilecto del trabajo filosófico, no eran unitarios, sino que estaban atravesados por lógicas, disrupciones, silencios.

Althusser permitió, con un lenguaje filosófico de la tradición francesa (“ruptura epistemológica”, “silencio teórico”, “problemática”) pensar a Marx no como un individuo, sino como espacio teórico de reflexión. Ese espacio no tenía como índice la fidelidad del texto, sino la capacidad de continuar la problemática por él iniciada: la “crítica” de la sociedad moderna. Espacio teórico que podía dejar fuera segmentos de la obra del propio iniciador y cuyo eje no es la preservación de la imagen de una figura histórica, sino la continuidad del trabajo teórico.

En las páginas que siguen daremos continuidad a estas hipótesis, concentrándonos en la argumentación en torno a dos conceptos: trabajo vivo y valor de uso, nociones claves para entender el marxismo contemporáneo, entendido como “crítica de la economía política” o “crítica de la sociedad moderna”.

3. TRABAJO VIVO Y VALOR DE USO EN LAS REDACCIONES DE *EL CAPITAL*

¿Qué es *El Capital*?, aquí sostenemos que no se trata de un libro, sino de un proyecto, el de la “crítica de la economía política” que, como se ha sostenido recientemente, es el punto de anclaje de la crítica de la modernidad (Vargas, 2020). Dicho proyecto no se limita al libro publicado por Marx en 1867 en una primera versión y posteriormente en 1873 en una segunda edición, en alemán, a la que, además, acompañaron otras ediciones, siendo la francesa la más famosa. Como otros autores inscritos en el estudio de la obra de Marx, asumo que *El Capital* debe ser pensado como un programa de investigación del cual Marx tiene su primer indicio en el ya lejano 1857. Varios autores han señalado esta conexión entre los manuscritos de aquella época y lo que después tomará forma como *El Capital*.

En este sentido, Roman Rosdolsky fue pionero en su legendario libro sobre la *Génesis y estructura de El Capital de Marx* (¿emulaba acaso a Hyppolite, autor de la *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*?). Aquel libro que tuvo la suerte de ser escrito gracias a, en gran medida, la casualidad del hallazgo de un ejemplar de los *Grundrisse* en su primera edición en una biblioteca norteamericana, con ello nos legó el tipo de lectura que las diversas generaciones que presenciaron la revolución cultural del 68 produjeron. Posteriormente, hemos reconocido en el investigador soviético Vitali Vygodsky a uno de los más importantes que ha insistido en la lectura de la obra de Marx a partir del concepto de plusvalor, construido a partir de fragmentos y momentos diversos a lo largo de esa trayectoria, es decir, que este no apareció en *El Capital* sin más. Vygodsky fue uno de los primeros que hizo un comentario puntual de manuscritos por entonces sólo disponibles para los investigadores de la República Democrática Alemana (RDA). Además de estos dos autores, Enrique Dussel informa en su libro *La producción teórica de Marx* del investigador de la RDA Manfred Müller, quien al parecer sostenía una concepción semejante, sin embargo, sus trabajos no fueron traducidos a nuestro idioma. En el caso de los soviéticos también hay que agregar a Kogan, quién en su trabajo sobre los planes de Marx, involucró una gran cantidad de discusiones que son importantes para las temáticas que nos ocupan.

Finalmente, el ya citado filósofo argentino-mexicano Dussel planteó la necesidad de reconsiderar este segmento de la obra de Marx como un proceso cuya construcción se da de forma segmentada, pero con una coherencia al momento de la construcción de las categorías: la primera redacción estaría dada por los manuscritos conocidos como los *Grundrisse*; continuaría con el periodo de 1859-1863, o sea, desde la *Contribución a la crítica de la economía política*, un libro que resultó para algunos decepcionante, hasta los manuscritos que constituyeron el “Tomo IV de *El Capital*”, mejor conocida con el título de *Teorías de la plusvalía*. Una tercera redacción constó de los textos redactados entre 1863 y 1865, aún no traducidos en su totalidad, salvo por el llamado “Capítulo VI (inédito)”, el cual concentra lo central del argumento de Marx. Finalmente, la cuarta redacción que Marx pudo escribir es la que corre de 1866 hasta 1880 y que consiste en las ediciones que tradicionalmente se conocen como *El Capital: crítica de la economía política* y que abarcan además algunas traducciones y agregados que Marx había hecho al correr de los años, dentro de las cuales, aquella en la que modifica el apartado sobre el fetichismo de la mercancía fue la más famosa. La historia ha sido desarrollada por Dussel en algunos trabajos de manera más detallada (Dussel, 1994, p. 251), sin embargo, lo que interesa en este texto, es desarrollar de forma un poco más descriptiva cómo han variado los conceptos de valor de uso y trabajo vivo en los textos de Marx previos a *El Capital*.

En sintonía con lo anterior, parece que ambos conceptos son relevantes no sólo en su exposición última, sino sobre todo en el proceso de su conformación, pues convocaron al filósofo alemán a plantearse problemas teóricos que antes se encontraban ausentes. De tal manera que adscribimos efectivamente a la

noción de un “Marx maduro” como la denominó Louis Althusser, pero se señala que esta nomenclatura no puede ser confundida con la maduración de un individuo, sino a la conformación de un espacio teórico de producción que difiere radicalmente de lo que el propio Marx había realizado anteriormente.

Es importante estacar que este interés se debe a que en los últimos años se ha emprendido un proyecto de investigación que busca centrar la originalidad de las lecturas latinoamericanas de *El Capital*. Aquí, sin embargo, no se está abrevando de dicha tradición de lectura, sino se establece un paso previo: ubicar de manera más específica en la obra de Marx el tratamiento de estos conceptos y trazar las líneas de su conformación y transformación. Por supuesto se tratará en lo siguiente de una descripción muy ceñida, pero que nos ha resultado esclarecedora para ubicar algunos de los nudos problemáticos que consideramos más importantes para leer la tradición latinoamericana de lectura de *El Capital*.

Comencemos por los manuscritos de 1857. El lugar de los *Grundrisse* es fundamental para entender la forma de operación del pensamiento de Marx. En dichos manuscritos nos habla del dinero y su aparición en cuanto tal (*dinero en tanto dinero*, es decir, como no determinado por otra categoría) para posteriormente describir el proceso que presenta al *dinero como capital*, también ha señalado sus determinaciones y la forma en que opera este cambio sustancial entre uno y otro momento (Gandarilla, 2012). Si bien no resulta fácil aislar la problemática que nos ocupa, pues Marx va y viene alternando con otras, incluyendo algunas tan importantes como la relación entre dinero y comunidad, es preciso tenerlas en cuenta. A partir del momento en el que Marx se tiene que enfrentar con plenitud el problema de la no naturalización de las relaciones sociales capitalistas mediante la concepción del capital como instrumento –como una cosa asilada– de producción, se aproxima al problema del trabajo objetivado. Según esta concepción que equipara el instrumento de trabajo con el capital “el capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico” (Marx, 2006, p. 197). Por el contrario, para él, la ubicación histórica del problema ayuda a la clarificación conceptual: “El quid de la cuestión reside en que, si bien todo capital es trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción, no todo trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción es capital. El capital es concebido como cosa, no como relación” (Marx, 2006, p. 197). Además, su historicidad le muestra que, de no ser sólo una cosa, el capital es también una relación social donde el trabajo deviene en objetivación, según determinadas condiciones materiales, pero que no queda desconectado de otras relaciones, lo cual lo lleva a profundizar su razonamiento escribiendo: “El capital no es una relación simple, sino un proceso, en cuyos diversos momentos nunca deja de ser capital” (Marx, 2006, p. 198). Se tiene entonces aquí la secuencia:

Cosa ----- Relación ----- Proceso

A partir de este momento Marx tuvo que afrontar lo que le da sentido a esta triada: la aparición del sujeto que trabaja. Bien como resquicio del valor de uso que se enfrenta al capital, en tanto que es subjetivo, Marx delinea el rol del trabajo como subjetividad, como potencia y a su vez como valor de uso: “El primer supuesto consiste en que de un lado esté el capital y del otro el trabajo” (Marx, 2006, p. 206). Esa es la forma de abrir una nueva fase de su discurso.

Más adelante delimita al trabajo como: “El valor de uso que el trabajador ha de ofrecer al capital – valor que el trabajador ha de ofrecer en general a otro– no está materializado en un producto, de ningún modo existe fuera del obrero, o sea que no existe realmente, sino sólo como posibilidad, como capacidad de ese trabajador” (Marx, 2006, p. 207). Así, puesto en marcha: “La única utilidad que un objeto en general puede tener para el capital es conservar o aumentar a éste” (Marx, 2006, p. 210). A partir de aquí define, de manera central, el trabajo que hasta este momento ha sido considerado como actividad que funciona como valor de uso para el capital, como subjetividad. “La sustancia común a todas las mercancías, vale decir, su sustancia no como base material, como cualidad física, sino su sustancia común en cuanto mercancías y por ende valores de cambio, consiste en que son trabajo objetivado. Lo único diferente al trabajo objetivado es el no objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad” y enseguida apunta: “Por cuanto debe existir algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como sujeto vivo, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como trabajador.” (Marx, 2006, pp. 212-213).

Aquí se encuentra una parte central para el proceso de construcción de categorías, aunque aún no desarrolla, como lo veremos más adelante, de forma final el concepto de valor de uso. Es así como llega al por qué es tan importante la existencia de dicha dicotomía: dado que como existencia viva, como subjetividad, como trabajo vivo, el sujeto que tiene la facultad de producir se convertirá en el elemento

que produzca y reproduzca esa relación-proceso que es el capital que aumenta su valor: “El valor de uso, en efecto, que ofrece el obrero, existe únicamente como facultad, como capacidad de su constitución corporal; fuera de la misma no tiene existencia alguna” (Marx, 2006, p. 225). Esta existencia corporal, real, viva, como subjetividad y capacidad sin embargo no es la que priva en la relación entre capital-trabajo. Lo que en verdad priva es “comprar trabajo, vincularse con trabajo como valor de uso” (Marx, 2006, p. 231).

En las páginas de los *Grundrisse* el trabajo vivo se plantea como una forma opuesta al trabajo objetivado. Sin embargo, poco a poco el lenguaje ya no lo llevará a establecer al trabajo objetivado como el núcleo de la oposición al trabajo vivo. Esto es así porque no todo trabajo objetivado se tiene que volver opresor u opuesto del trabajo vivo: en otras palabras, no toda objetivación de la capacidad subjetiva del ser humano se vuelve contra éste: “La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo” (Marx, 1990, p. 19). El problema es cuando se vuelve autónomo o separado, tal como ocurrirá con el valor (en esta etapa todavía predomina más la acepción valor de cambio) con respecto al valor de uso: “Cada capital, considerado en sí mismo, se resuelve en trabajo muerto que como valor se ha vuelto autónomo frente al trabajo vivo. En última instancia ningún capital contiene otra cosa que trabajo, si hacemos salvedad de la materia natural, carente de valor” (Marx, 2006a, p. 4). Esto es así porque el valor, entendido como forma social determinada por el trabajo –más exactamente por el tiempo de trabajo social– sólo tiene una fuente, que es el trabajo vivo: “La circulación del capital es realizadora de valor, así como el trabajo vivo es creador de valor” (Marx, 2006a, p. 35). De este modo, es posible decir que lo que crea el plusvalor no es la pura existencia de un trabajo no pagado o excedente –que también lo es– pero esencialmente: “El valor, por tanto también el plusvalor, no es = al tiempo que dura la fase de producción, sino al tiempo de trabajo –tanto objetivado como el vivo– empleado durante esa fase productiva. Sólo el tiempo de trabajo vivo puede crear plusvalor, porque crea plustiempo de trabajo” (Marx, 2006a, p. 190).

En suma, Marx tiene que enfrentarse precisamente con el hecho de que eso que ha conceptualizado como trabajo vivo se intercambia con el capital en condiciones de no equivalencia. Aquí no llega aún al conocido concepto de fuerza de trabajo. A mi parecer, tratará de construir este último concepto de forma ambivalente. Pero lo hará primero en la relación entre trabajo vivo y maquinaria, por un lado y, por el otro, pasará a utilizar el concepto de “capacidad viva del trabajo” para denotar lo que le ocurre al trabajo vivo ya una vez dentro de la totalidad capitalista. Esta relación será particularmente importante para Marx y ocupará varias de sus más lúcidas páginas, no sólo en los *Grundrisse*, sino también en el *Capítulo VI Inédito*.

En el *Capítulo VI Inédito* es donde esclarece que: “La diferencia entre trabajo objetivado y trabajo vivo se manifiesta en el proceso real de trabajo” (Marx, 1990, p. 23). En realidad, más que en el proceso de trabajo, se trata del proceso de producción, al que catalogará como un doble proceso: el de trabajo y el de valorización. En los *Grundrisse*, por su parte, nos dice que: “La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata” (Marx, 2006a, p. 226), es una transformación que ocurre en el proceso productivo la que se da aquí. Éste ha sido transformado para aprovecharse del trabajo vivo. Sin embargo, se podría pensar que el sujeto productor siempre ha estado en contacto con instrumentos de trabajo, por eso es importante tener en claro que hay una diferencia entre el instrumento de trabajo como mediador entre el sujeto y el mundo natural al que busca dar forma, y el sistema automático de máquinas en donde estamos instalados en el proceso específicamente capitalista: “No es como en el caso del instrumento, al que el obrero anima, como a un órgano, con su propia destreza y actividad, y cuyo manejo depende por tanto de la virtuosidad de aquél” (Marx, 2006a, pp. 218-219). Marx está consciente del cambio que representa la introducción de la máquina como forma de dominar el trabajo vivo en su proceso inmediato en donde es un miembro más y no el centro del proceso de transformación del elemento natural, presentándose “sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma...” (Marx, 2006, p. 219) Lo que decanta en que: “En la maquinaria el trabajo objetivado se le presenta al trabajo vivo, dentro del proceso laboral mismo como el poder que lo domina y en el que consiste el capital en cuanto apropiación del trabajo vivo” (Marx, 2006, p. 219). Este proceso, sin embargo, no es sólo un proceso de dominación o subordinación del trabajo mismo sin más. Tiene un objetivo muy claro que en los *Grundrisse* ha comenzado a estudiar: la producción de plusvalía. En el *Capítulo VI* lo sentencia de esta forma: “En el proceso real de producción las condiciones objetivas del trabajo –el material y los medios de trabajo– no sólo sirven para que el trabajo vivo se objetive, sino también que se objetiva más trabajo que el contenido en el capital variable” (Marx, 1990, p. 52). Marx aclarará también que esta forma que adopta el proceso de producción –al que dividirá en proceso de trabajo y el proceso de valorización– es propio de la forma capitalista. Aquí seguirá hablando de trabajo vivo, pero ya no en el mismo nivel que lo hizo en los *Grundrisse*, hablará sobre todo de la “capacidad de trabajo viva” (Marx,

2005, p. 17) que se incorpora al capital y que se presenta como trabajo social. La reflexión se torna en gran medida en cómo la máquina y el trabajo objetivado –que pronto se presentará como trabajo muerto– buscan desplazar la centralidad del trabajo vivo, que al ser intercambiada como capacidad viva del trabajo, se encuentra en una posición francamente desventajosa: “Aquí, en el autómata y en la maquinaria movida por él, el trabajo del pasado se muestra en apariencia como activo por sí mismo, independientemente del trabajo vivo, subordinándolo y no subordinado a él: el hombre de hierro contra el hombre carne y hueso” (Marx, 2005, p. 57). La reflexión sobre la máquina que aparece en los *Manuscritos del 61-63*, sin embargo, tiene una concreción en el papel de esta.

La reflexión en torno al trabajo vivo o la capacidad viva del trabajo se desvanece un tanto porque lo que aparece es propiamente el productor subsumido bajo la forma capitalista y las consecuencias que para este tiene la introducción de los nuevos mecanismos de la producción capitalista en el proceso de producción. No es nada casual que comience esta parte de los manuscritos diciendo que “...la maquinaria, dentro de la producción capitalista, de ninguna manera tiene como fin aliviar o reducir la fatiga cotidiana del trabajador” (Marx, 1982, p. 77), las consecuencias funestas se notan no sólo en la ampliación de la jornada laboral –y no en su reducción, como sería normal esperar ante la introducción de la máquina– sino en el propio campo de la lucha política donde la máquina actúa como forma de derrotar las huelgas obreras que buscan un aumento salarial: “Contra esto el capitalista utiliza la introducción de la maquinaria. Aquí la máquina aparece directamente como medio para abreviar el tiempo de trabajo necesario; aparece también como forma del capital –medio del capital– poder del capital –sobre el trabajo– para reprimir toda prestación de autonomía por parte del trabajo. Aquí la maquinaria entra en escena también intencionalmente como forma del capital hostil al trabajo” (Marx, 1982, p. 101). Otros cuadernos sobre la técnica, publicados en español bajo el título *Capital y Tecnología* y que hacen parte de éstos manuscritos de 1861-1863 en donde Marx reflexiona sobre los molinos, el movimiento de agua, la división del trabajo, entre otros temas, también tienen un sello donde se politiza la relación entre la máquina y el trabajador, pues con la introducción de la primera “no le permite rebelarse; por el contrario, le permite más bien al capitalista sustituir a los trabajadores hábiles con trabajadores menos hábiles, y por lo mismo, son sujetos bajo su control” (Marx, 1980, p. 52). Todos estos elementos prefiguran la forma de la producción en el capitalismo y determinan la forma en la que hay relación con el trabajo vivo, concepto que aún aparece, aunque francamente disminuido o adyacente a la reflexión sobre la tecnología: “es característico de la producción capitalista que las condiciones de trabajo se relacionen con el trabajo de manera independiente, personificada, es decir, que no es el obrero el que se sirve de las condiciones de trabajo, sino las condiciones de trabajo las que se sirven del obrero” (Marx, 1980, p. 128). Estos trabajos, que serán muy útiles para considerar el problema de la técnica han sido mucho más estudiados, desde nuestro punto de vista, que en lo que refieren propiamente al trabajo vivo y el valor de uso.

Quizá nos hayamos extendido demasiado sobre el devenir de la categoría de trabajo vivo hacia la de capacidad viva del trabajo, la que dará nacimiento propiamente en *El Capital* a la conocida categoría de fuerza de trabajo. Sin embargo, es un viraje que bien merece toda nuestra atención en tanto que ello representará la posibilidad de desarrollo de una forma distinta de entender el problema de la subjetividad.

Anteriormente se ha mencionado cómo el valor de uso aparece en los *Grundrisse* ligado a la actividad del sujeto productor. Sin embargo, es importante profundizar sobre los textos de Marx al respecto pues, a diferencia del trabajo vivo, claramente ubicado como una forma de existencia de lo humano en acción, el valor de uso tendrá denotaciones distintas a lo largo del texto. Ellas contrastarán lo suficiente con la redacción de *El Capital*, lo que explica el por qué dicha sección fue la que elaboró más tardíamente. Es tal la construcción de Marx en el proceso mismo de su investigación que nos dirá, a manera de interrogación y en una nota que:

¿No es menester concebir al valor como la unidad de valor de uso y valor de cambio? [...] El valor de uso está también presupuesto en el intercambio simple o intercambio puro. Pero aquí, cuando precisamente el cambio se produce tan sólo con vistas al uso recíproco de las mercancías, el valor de uso –o sea el contenido, la particularidad natural de la mercancía en cuanto tal– no tiene existencia alguna como determinación formal económica. La determinación formal de la mercancía es, antes bien, el valor de cambio. [...] Lo seguro es que: en el intercambio (en la circulación) tenemos la mercancía –valor de uso– como precio; que al margen de su precio es mercancía, objeto de una necesidad, se comprende de suyo. Ambas determinaciones no entran en relación alguna entre sí, salvo que el [valor] de uso particular se presenta como límite natural de la mercancía; de ahí que el dinero, esto es, el valor de cambio

de aquélla, tenga una existencia fuera de ella en el dinero, pero sólo formalmente. El propio dinero es mercancía, tiene por sustancia un valor de uso (Marx, 2006, pp. 207-208).

Esta larga cita presentada, es significativa pues no sólo devela el cómo Marx va construyendo la categoría en un incesante preguntar y responder, sobre todo se trata de observar cómo la categoría del valor de uso se construye sobre lo que está considerando el problema fundamental: el del valor. No ha llegado al problema de la mercancía, ni a comprender del todo la relación entre valor y valor de uso, eso está claro en el ir y venir de sus preguntas y respuestas. Lo más importante es que el dinero y el valor de cambio aparecen como resultado de una determinación más amplia que no se puede reducir a su aparente autonomía.

Un descubrimiento que tendrá Marx, después de una larga nota donde apunta: “el valor de uso en cuanto tal no está en relación con el valor de cambio; sólo se convierte en valor de cambio determinado si se le aplica como patrón exterior a él lo que es común a todos los valores de uso: ser tiempo de trabajo” (Marx, 2006, p. 209).

En un fragmento de los *Grundrisse*, dice:

Este descubrimiento, el del propio trabajo vivo como creador del valor, resultará más importante para no cometer el error que el propio Marx ha puesto sobre la mesa: no intentar desarrollar el concepto de capital a partir del de trabajo, sino más bien pasar por la necesidad de entender el valor. A partir del valor se puede entender el concepto de capital. El trabajo es el que origina el valor, pero no al capital y en esto insiste, casi de forma literal, tanto en 1857 como en 1861 (Marx, 1985, pp. 198-199).

El valor de uso, sin embargo, se presentará propiamente como la forma de una mercancía que está opuesta al capital: “El valor de uso opuesto al capital en cuanto valor de cambio puesto, es el trabajo” (Marx, 2006, p. 215), pero además decimos que es esta utilización del concepto de valor de uso lo que le permite considerar al trabajo como mercancía, cuando agrega: “El trabajador intercambia su mercancía – el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías–, por determinada suma de valores de cambio...” y “El capitalista recibe el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores; es decir, recibe en cambio la fuerza productiva que mantiene y reproduce el capital y que, con ello, se transforma en fuerza productora y reproductora del capital, en una fuerza perteneciente al propio capital” (Marx, 2006, p. 215). El valor de uso del trabajo aparece como la capacidad de creación del valor. El trabajo se convierte en valor de uso para el capital. Al ser subordinado por este y aparecer como puesto –determinado– por el capital pierde la perspectiva del propio valor de uso: “Al fijar como su objetivo la riqueza, en lugar del valor de uso, el obrero no sólo no lograría riqueza alguna, sino que en el negocio perdería además el valor de uso” (Marx, 2006, p. 228). Este es un proceso de expansión y universalización de la relación social de capital, que encuentra en la circulación al trabajo vivo y lo compra como valor de uso en potencia, pero al comprarlo lo subordina de tal manera que aparece puesto por el capital. Marx lo registra en una sola página: “El trabajo no es tan sólo el valor de uso enfrentado al capital, sino que es el valor de uso del capital mismo” y “Mediante el intercambio con el obrero, el capital se ha apropiado del trabajo mismo; este se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora, como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta” (Marx, 2006, p. 238). Quiero insistir en que el primer capítulo de los *Grundrisse* es un llamado a considerar la unidad de análisis esencial: los mecanismos de producción y distribución como totalidad. Esto adquiere todo el sentido cuando Marx culmina el paso del trabajo vivo a la capacidad viva de trabajo, o el trabajo que devine valor de uso aparentemente puesto por el capital: sin el momento de la circulación el intercambio –el “cara a cara”– no se podría dar. El capital necesita ese mecanismo creativo de valor que no posee por sí mismo, tiene que adquirirlo. En la compra se da un proceso de intercambio fundamental para el proceso de producción: “Como valor de uso el trabajo existe únicamente para el capital, y es el valor de uso del capital mismo...” (Marx, 2006, p. 246).

Es posible seguir citando los *Grundrisse*, sin embargo, la reflexión también tendría una maduración hasta llegar a *El Capital*. Por ejemplo, en los *Manuscritos de 1861-1863* Marx ya no habla del trabajo como valor de uso, sino más bien dice: “Pero sólo la capacidad de trabajo tiene un valor de uso como tal” (Marx,

1985, p. 111). Esto es muy importante para el desarrollo del concepto de fuerza de trabajo. Aunque no quita el dedo del renglón sobre el papel de la actividad humana como acto o como potencia, esto es como la fuente creadora de valor sólo en determinadas condiciones históricas:

no es nada más que una forma social determinada del trabajo contenido en los valores de uso, y como el valor de uso, el uso efectivo de la capacidad de trabajo es el trabajo mismo, entonces la actividad mediadora de los valores de uso y creadora del valor de cambio, la capacidad de trabajo, es igualmente la posibilidad general y la única fuente de la riqueza material en la forma social determinada que ella posee como valor de cambio. El valor, como trabajo objetivado, es justamente sólo la actividad objetivada de la capacidad de trabajo (Marx, 1985, p.115).

Por lo que respecta al llamado *Capítulo VI Inédito*, la reflexión sobre el valor de uso no es central, pero aparece más acabada y con un mayor parecido a su versión final en *El Capital*. Sin embargo, aún en su primera página insiste en que: “el modo de existencia del capital como valor de uso –los medios de trabajo– es capital en cuanto tal” (Marx, 1990, p.3). Esta visión donde el capital es valor de uso desaparecerá, pues logra clarificar que la intención es la producción y reproducción exclusiva del valor. Más aún, ya no es el valor la unidad entre valor de cambio y valor de uso, como aparece en la larga cita de los *Grundrisse* que se mencionó anteriormente, sino que ahora “...la mercancía es la unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio...” (Marx, 1990, p.7). A partir de este momento los términos se irán modificando, pues comenzará a hablar de la forma valor de uso y de la forma valor de cambio: esto es una novedad pues introduce el concepto de forma al que nos tiene tan acostumbrados a partir de *El Capital*. Así es más nítida la diferencia que hace en el propio texto que ahora comentamos: “Una parte del valor de uso en la que el capital se presenta dentro del proceso de producción es la propia capacidad viva de trabajo” (Marx, 1990, p.9). Ya no es el capital el valor de uso, sólo es una forma de presentarse, pero que en realidad es propiedad de otra mercancía (ya no es el trabajo vivo, que no es mercancía, pero que en el intercambio aparece como tal), la capacidad de trabajo, que sí tiene un valor de uso: el de producir más valor, el de ser “fuerza de trabajo que al manifestarse se orienta a un fin y que convierte a los medios de producción en momentos objetivos de su actividad” (Marx, 1990, p.9).

Dicha revisión sobre el trabajo vivo y el valor de uso era necesaria, puesto que este trabajo no tiene la finalidad de contemplar si las obras en donde se desarrollan los conceptos de trabajo vivo y valor de uso son “fieles” a Marx. Sino más bien está pensada para reflexionar los diversos caminos que asumió la “tradición” al respecto de estos dos conceptos.

4. CONCLUSIÓN

¿Cuál es la importancia de estos conceptos? En los últimos años han tenido lugar un conjunto de corrientes que se desarrollan desde estos dos conceptos de la obra de Marx. Por el lado del valor y el valor de uso obras como las de Postone (2006), Robert Kurz (2016) y Anselm Jappe (2016). En América Latina, además, con la importante obra de Bolívar Echeverría (2017) al fin reeditada. Respecto al valor de uso hay importantes desarrollos en torno a Enrique Dussel (1985) que no ha dejado de insistir en el uso de la categoría, así como en estudiosos más jóvenes (2020). Parte de la importancia de este concepto, además, se encuentra en la tradición histórica del planteamiento de Antonio Negri.

La perseverancia de usar estos conceptos en gran medida hace parte de lo que el autor Roberto Vargas (2020) planteó recientemente: la necesidad de pensar la “crítica de la economía política” como una crítica de la modernidad. En ese sentido, la obra de Marx apuntala una visión totalizante que permite tanto atacar los fenómenos tradicionalmente asociados a la economía (producción y consumo), como los formatos de experiencias de confrontación y escape de dicha totalidad. Valor de uso y trabajo vivo son también maneras de pensar un *más allá* del capital o, al menos, la premisa para esta pretensión.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERENCIAS

- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1991). *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Editorial de la Universidad de Guadalajara.
- Gandarilla, J. (2012). Marx, el dinero y la crítica. *Crítica Marxista*, 35, 59-72.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Pepita de Calabaza.
- Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización*. Marat.
- Marx, K. (1980). *Capital y tecnología*. Terra Nova
- Marx, K. (1982). *Progreso técnico y desarrollo capitalista*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1985). Enfrentamiento cara a cara del capitalista y el trabajador [Traducción de Juan Sánchez Zermeño y Sandra Kuntz Ficker de los Manuscritos de 1861-1863, Mega, 3, Dietz Berkín, 1976]. *Dialéctica*, 10(17), 28-36.
- Marx, K. (1990). *Capítulo VI inédito*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2005). *La tecnología del capital*. Ítaca.
- Marx, K. (2006). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2006a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Tomo II. Siglo XXI.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marciel Pons.
- Torres, T., & Cabaluz, F. (2020). El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera. *Revista Izquierdas*, 49, 1397-1423. http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art74_1397_1423.pdf
- Vargas, R. (2020). Marx y el retorno de la crítica de la economía política como «crítica» de las formas sociales de la modernidad. *Revista Izquierdas*, 49, 4140-4158. http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art196_4140_4158.pdf

AUTHOR

Jaime Ortega. Political scientist, with studies in Philosophy. Author of *La incorregible imaginación: itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*. In 2019, he received the Edmundo O'Gorman Scholarship for a stay at Columbia University in New York.



Cuerpo mapuche en campos de concentración: excepción y diferencia en la *Conquista del desierto*

Mapuche's body in concentration camps: an exception and a difference in the Conquest of the desert

 **Martín Llancaman Cárdenas**
Universidad de Chile - Chile
Santiago, Chile
cardenas.llancaman@gmail.com

RESUMEN

Este artículo revisa el proceso histórico de la 'Conquista del desierto' y la existencia de campos de concentración para indígenas en Argentina a través de una lectura de hermenéutica filosófica. El objetivo del artículo es interpretar el periodo y el uso de campos como instancias que configuraron la diferenciación del pueblo mapuche como sujeto racializado en la sociedad argentina. Los resultados de la exposición muestran que la marginación del cuerpo mapuche ocurre por el registro de excepciones y que aquella es disputada por sujetos mapuche.

Palabras clave: cuerpo; Campos de concentración; Modernidad; Violencia colonial; Mapuche.

ABSTRACT

This paper reviews the historical process of the 'Conquest of the Desert' and the existence of concentration camps for indigenous people in Argentina. The research is conducted through philosophical hermeneutics. The objective of the paper is to read the period and the use concentration camps as instances that shaped the differentiation of the Mapuche people as a racialized subject in Argentine society. The results of the argumentation show that marginalization of the Mapuche body occurs through the registration of exceptions, which is disputed by Mapuche subjects.

Keywords: body; Concentration camps; Modernity; Colonial violence; Mapuche.

1. INTRODUCCIÓN

‘Conquista del desierto’ ha sido el nombre con que la historiografía designó la ocupación militar que el Estado argentino hiciese de los territorios mapuche de *puelmapu*¹ en el periodo de 1878 a 1885. Proceso de doble faz -situado en el cruce de la expansión económica de nuevas repúblicas americanas con un discurso y práctica colonial anclado en el binomio de civilización o barbarie- tuvo como correlato en el oeste, la instalación cívico-militar del Estado chileno en *gulumapu*² bajo el nombre de ‘Pacificación de la Araucanía’.

Conquista y pacificación; sustantivos que justifican y a la vez esconden los crímenes de guerra perpetrados por ambos estados en sendas campañas militares. Este artículo en particular tiene como objetivo interpretar -desde el ámbito de la filosofía- la llamada ‘Conquista del desierto’ y, en específico dar cuenta de la existencia de campos de concentración para prisioneros mapuche en la República Argentina; tales hechos, pueden leerse como un momento fundante en la gestación de diferencias y resistencias entre el pueblo mapuche y la sociedad argentina que ejerció el dominio del territorio a través del control estatal.

Iniciar esta introducción con el tropo ‘Conquista del desierto’ no es casual. La expresión con la que se designa el periodo y los acontecimientos históricos que interesan en este texto, enuncia ya el primer olvido y silenciamiento de los cuerpos, sus representaciones y sus palabras posibles. ‘Desierto’ es designar al territorio como un lugar despoblado o inhabitado. En otras palabras; “el conjunto de acciones militares contra las diferentes parcialidades indígenas fue, paradójicamente, nombrado por la historia hegemónica como “campañas al desierto”, minimizando -si no negando- con ello la misma existencia de una importante diversidad de pueblos indígenas” (Lenton et al., 2015).

Pasar del ‘desierto’ a la visibilización de los cuerpos indígenas -junto a su padecer y sus agencias- para el periodo señalado, es sin duda una tarea importante que puede ser llevada a cabo por el testimonio primero, y luego por la historia. Archivos y documentación registran con triste abundancia el tránsito masivo de prisioneros desde la pampa hacia sitios de detención y desde ahí su distribución hacia haciendas, familias aristócratas de Buenos Aires, parroquias e industrias de las provincias del norte. Sin embargo, justificar la categoría de ‘campo de concentración’ para los lugares donde prisioneros mapuche fueron recluidos, implica abrir nuevas preguntas (y dolores) que pueden conectar el pasado mapuche de *puelmapu* con la representación y vivencia presente del cuerpo mapuche tanto en Argentina como Chile, ambos, estados nacionales que fijaron sus fronteras sobre el antiguo territorio.

La propuesta realizada en este artículo se articula por una tesis simple; el cuerpo indígena es el ensayo de la dominación en la vida contemporánea. Al alero de esta afirmación, analizar y trazar la genealogía del campo, de sus ocupantes, de sus documentos y procedimientos, constituye una clave para leer la historia de los cuerpos que -transcurriendo en los márgenes- habitan un lugar esquivo que nunca han de poder constituir como territorio. Para mover este hilo es que se vuelve constantemente a las referencias de la *nuda vida*, es decir, aquella que puede ser aniquilada sin consecuencias (Agamben, 2006). Tal vida despojable, implica en el caso de los cuerpos indígenas de finales de siglo XIX una particular forma de ser registrada en el tiempo, la cual se sostiene es ahistórica. Asimismo, se considera que en las operaciones consagratorias de la exclusión -y por tanto de la permanencia de los prisioneros en el campo- se fijan relaciones entre lenguaje y representación donde son invisibilizados los cuerpos y, junto a estos, sus posibles agencias y resistencias.

Dos sitios en específico serán lugares de paso insoslayables para la investigación que se pretende; la isla de Martín García a 48 kilómetros frente a Buenos Aires y el Museo de La Plata, municipio al sur de la capital argentina. En ambos sitios familias completas y también comunidades (esto último en el caso de isla Martín García) fueron puestas en prisión, consideradas sujetos de estudio y trofeos de guerra. En tales lugares también, fueron disciplinadas, vigiladas y usadas en trabajos forzados tanto por autoridades del estado como por civiles adinerados que, en ocasiones, habían auspiciado las campañas militares en territorio mapuche.

2. METODOLOGÍA

El método seguido por este artículo es afín con una hermenéutica filosófica. Para el análisis y reflexión tengo presente en primer lugar el sufrimiento de un pueblo que vivió en su cuerpo las marcas de la

1 Nombre dado al territorio mapuche al este de la Cordillera de los Andes, también conocido como “pampa”. Actualmente bajo la jurisdicción y administración de la República Argentina.

2 Nombre dado al territorio mapuche al oeste de la Cordillera de los Andes. Actualmente bajo la jurisdicción y administración de la República de Chile.

exclusión y el despojo. Desde el punto de vista de este artículo tal experiencia no solo constituye un hecho factual, sino que es en todo sentido un ‘acontecimiento’ en la forma que Claude Romano (2008) otorga a las posibilidades y reconfiguraciones que se abren en lo que él llama una “*hermenéutica acontecimental*”.

Central en la argumentación del primer acápite “Llegar tarde” es dar justificada cuenta de la categoría “campo de concentración”, pues ¿cómo se da cuenta de la existencia del ‘campo’ en una época anterior a los crímenes europeos de Primera y Segunda Guerra? Para cumplir el requerimiento de la categoría a revisar se cruzan críticamente tres distintos esfuerzos teóricos. En primer lugar, se trae frente la cuestión de la modernidad/colonialidad y los discursos civilizatorios que legitimaron el despojo y el apriamiento indígena. Seguidamente, se busca dialogar con los documentados trabajos compilados por los investigadores Walter Delrio, Diana Lenton, Marisa Malvestitti y Diego Escolar bajo el título *En el país del nomeacuerdo* (2018), quienes han relevado -en aquella y otras publicaciones- la categoría de genocidio para dar cuenta del sometimiento, detención y explotación del Estado argentino sobre los pueblos originarios (Delrio et al., 2018). En tercer lugar, tengo a la vista el paradigmático trabajo de G. Agamben en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995; 2006), texto indispensable al abordar las relaciones entre legalidad, biopolítica y la excepción representada por los campos de concentración.

Los acápites “Habitar y cuidar” y “La vida contemporánea” están destinados a revisar un segundo el problema y el más grave de ellos: se centran en la figura de los prisioneros. Un breve ejercicio de archivo, primero fotográfico y luego de registro pretende introducirnos en la pregunta sobre cómo es “posible” habitar el campo. Para responder esta pregunta, se vuelve sobre G. Agamben y la definición de “excepción”, pero también se considera una mirada desde la palabra y el pensamiento mapuche. Además, se revisa en la interpretación propuesta, una lectura de un texto clásico de filosofía en el siglo XX, *Carta sobre el humanismo*, dado que puede ayudar a relevar el sentido “existencial” de las investigaciones sobre el campo.

3. DESARROLLO

3.1 Llegar tarde

Agamben llega tarde a Martín García. Esta es evidentemente una metáfora. Llegar a tiempo le era un imposible en dos sentidos: primero histórico y luego existencial. Histórico porque Martín García es una isla frente a Buenos Aires, separada por un océano, un mar y cuatros estados-nación de Auschwitz; histórico porque Martín García es un campo de concentración en 1875, antes que la razón heredada a la modernidad conociera la vergüenza del exterminio -mal llamado holocausto-, su imposible testimonio y su juicio inacabado.

Llegar tarde en la historia es una manera retórica para afirmar también que Agamben es necesario. Su obra, su lenguaje y la pesada decisión de no apartar la vista ante lo inenarrable, fue necesaria para poder nombrar, y así, nombrando, evitar -como dijese el autor- “conferirle al exterminio el prestigio de la mística” (Agamben, 2000). En el texto *Lo que queda de Auschwitz* el autor le atribuye a la figura del testigo la labor de poder decir aquello que se nos ha querido mostrar como indecible, lo cuál sería un atributo típico del fenómeno de lo religioso o la adoración. Afirmando que los campos de concentración sí pueden ser comprendidos, Agamben -a la par de su generación- releva entonces la paradigmática figura del testigo en la persona de Primo Levi. Al respecto, la necesidad de testimonio de Levi es sin duda excepcional para un fenómeno único que es en todo sentido una excepción. Antes del testimonio de Auschwitz, Europa no tenía una palabra para el horror, para el genocidio como muerte *sine cause*, no tenía lenguaje para el encierro y para los múltiples documentos y formularios requeridos por el campo.

Situados en esta necesidad de comprensión y de relato es que tiene sentido preguntarse ¿qué es históricamente Martín García? Una definición provisional indica que Martín García es una isla usada como campamento y como prisión entre 1871 y 1888, en la que los prisioneros mapuche de la llamada “Campaña del Desierto” eran ubicados de manera temporal, bien como trabajadores forzados de la cantera de la isla, o bien como cuerpos dispuestos a ser elegidos para la servidumbre de familias aristocráticas en sus estancias. Papazian & Nagy (2010; 2011; 2018) han argumentado que la isla-prisión devino en campo de concentración; más allá de los miles de indígenas prisioneros y cientos de muertos, los autores dan cuenta de las condiciones por las cuales, los cuerpos mapuche prisioneros se constituyeron como excepción, justificando así su exclusión. En otras palabras, la posibilidad de hablar de ‘campo’ no queda justificada por los números o el intervalo temporal, sino porque puedan ser afirmada una determinada ambivalencia jurídica entre la normatividad y la excepcionalidad.

Sin embargo, que Martín García haya existido históricamente como campo antes que Auschwitz no tiene relevancia alguna para el dolor vivido. El sufrimiento y la memoria asociada a este no tienen prerrogativas históricas. Independientemente de si Agamben está en lo cierto al afirmar que lo acaecido en Polonia es “un fenómeno único con respecto al pasado” (Agamben, 2000, p. 17), la ‘existencia posible’ de Martín García está conectada a la ‘existencia histórica’ de Auschwitz, y, de algún modo se conecta también a la posibilidad de ‘existir’ a cada paso en la condición contemporánea.

Antes de explicar la referencia a ‘existencia posible’ y ‘existencia histórica’ parece pertinente vincular la experiencia de cuerpos reclusos por el filósofo italiano y la particularidad de la reclusión en Martín García. Sobre esto, se ha de notar que la primera conexión de ambos campos es la de sus víctimas; el campo del siglo XX trae por fin la posibilidad de reconocer víctimas a los múltiples cuerpos despojados, frágiles ante la guerra y la conquista, los incontables cuerpos de la historia. Porque aún frente a los más de 400 años de expoliación de población indígena en América y del continuo tráfico de esclavos desde la costa de África y a través de las Antillas, a Europa no le había sido posible pensar la palabra genocidio. Si bien les era posible pensar la muerte, y la muerte de muchos (cronistas laicos y clérigos ya habían dado cuenta de aquello) el despojo del cuerpo y la institucionalización de la crueldad era siempre en un *locus* externo. En cierta medida, los estados imperiales de Francia, Bélgica, Alemania, Inglaterra, Italia y sus colonias norafricanas disponían de la ficción de fronteras que le permitían distinguir de un adentro (nosotros) y un afuera (lugar de los otros). La presencia del campo de concentración de mediados de siglo XX es lo que viene a romper esa frontera; si la excepción que antes era solo conocida en ultramar era ahora posible ahí –en el mismo borde del adentro– entonces todo lugar puede devenir excepción y todo cuerpo devenir víctima.

La revelación de que todo cuerpo puede devenir víctima, fue conocida por occidente en una forma histórica y concreta; la persecución a los judíos. Entre otros factores –además del auge de un poder totalitario operado políticamente– el exterminio y la prisión de los judíos ocurre por un particular mecanismo de racialización. Herederos de una cultura y filiación común, pero legalmente pertenecientes a diferentes estados nacionales (es decir de diversas nacionalidades europeas) es esta vez el cuerpo blanco el que se racializa. Esta es una experiencia inusitada y desconcertante que de alguna manera cambia la historia occidental y, a su vez, marca un quiebre sin retorno de la confianza europea en la razón ilustrada. En América, los colonizadores se habían habituado a clasificar en base a las diferencias biológicas que estos mismos decidieron observar, y además, estas diferencias agrupadas bajo la categoría de ‘raza’ determinaron posiciones de superioridad e inferioridad (Quijano, 1992; Mignolo, 1995; Maldonado-Torres, 2007), pero el orden de clasificación –en sus más extremas consecuencias– no había hasta entonces dispuesto, meticulosamente, de grupos de población europea en occidente. No se había dado a la tarea de encerrar según género o según trabajo asignado; no había llevado a cabo la inscripción y el registro de lo humano, para señalar su ‘diferencia’, para justificar legalmente su dominación.

Esta estrecha conexión entre colonialismo y campo de concentración solo pudo ser enfocado por el punto ciego de la filosofía de la historia occidental *ex post*. La afirmación y diagnóstico del agudo Aimé Césaire así lo apunta:

(...) lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África (Césaire, 2006:15).

El racialismo, es decir; la afirmación de la real existencia de razas, la correspondencia de características físicas y morales, la jerarquización de razas según su valor y una política de dominación fundada en el saber sobre las razas (Todorov, 1991), llevaba operando *plus ultra* durante la mayor parte de la colonia americana y, sin duda a lo ancho y largo de las fronteras mundiales del imperialismo. Sin embargo, e incluso antes de Auschwitz, el racialismo, no era algo que solo ocurría afuera, sino que estuvo latente por dentro del provincialismo europeo, en la constitución misma de lo moderno. Kant, filósofo ineludible, cien años antes de Martín García escribe, *Acerca de las distintas razas de los hombres* (1775) y *Determinación del concepto de una raza humana* (1785). Sin entrar en el amplio debate de las críticas y defensas que se han hecho de estos textos, me permito señalar que la filosofía moral de mayor estudio en occidente y la que pretendía un acceso al universal, estaba atravesada por una antropología racializada (Chukwudi Eze, 1997; Santos,

2010).

Como estructura de dominación sobre lo indígena y sobre el esclavo proveniente de África, el racismo antecede a la clasificación de los campos de concentración de la segunda guerra. Pero es la emergencia de estos últimos la que permite al fin para el sujeto europeo nombrar todo acontecer previo y todo genocidio anterior operado a través de la ‘raza’. Es por esto que se puede afirmar como metáfora que Agamben llega tarde a Martín García, y que le es imposible llegar a tiempo. Porque la isla de Martín García era invisible como campo de concentración, en tanto apareció únicamente como como prisión:

El territorio de Martín García se vacía de su historia como campo de concentración y se muestra como antigua prisión o como reserva natural. Si el campo de concentración era un no-relato o un impensable (Trouillot, 1995) es porque la prisión de Martín García se ha hecho visible y posible. La territorialización estatal oculta e impone. Oculta el campo de concentración y expone e impone, repetición mediante, la idea de isla-prisión (Papazian & Nagy, 2018, p. 70-71).

Para que el campo pueda entonces ser afirmado y la violencia sobre los cuerpos quede relevada se hace necesario el testimonio. Es en último término la figura del testigo la que introduce el ‘campo’ en el tiempo histórico; sin testimonio, sin la continua repetición y aparición pública del (los) relato(s), solo la existencia de la prisión es posible y el imposible ‘campo de concentración’ queda fijado en un tiempo pre-moderno.

Detenerse en la cuestión sobre qué modalidad temporal corresponde a la experiencia de prisión/concentración parece atingente pues conecta con las discusiones sobre qué ha significado lo moderno en la distribución geopolítica del poder, y también, sobre los mecanismos biopolíticos bajo los cuales tales poderes se han hecho carne en las corporalidades de la población. Al respecto, *Marcos de guerra* (2010) de Judith Butler puede ofrecer una interpretación en esta dirección. En el capítulo “Política sexual, tortura y tiempo secular”, Butler advierte “que las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse” (Butler, 2010: 146). En otras palabras, lo que es considerado un ‘tiempo del ahora’ está identificado con un ‘dónde’ restringido geopolíticamente. Fuera de aquel espacio dominante constituido por la Europa de occidente, los sucesos y los diversos sufrimientos pertenecen a una temporalidad otra, aun cuando sujetos modernos estén implicados en su ejecución. Al reflexionar en particular sobre la política y crímenes de guerra de la invasión norteamericana a Irak (luego de pasar por el análisis de políticas públicas de Países Bajos y Francia) la autora refiere como a partir de la tortura y su conexión con los discursos antropológicos se llega a constituir una producción de sujeto.

Pero lo que conviene recordar es que el tema del islam se construyó también mediante la tortura y que los textos antropológicos -así como los protocolos- formaban parte de la producción de ese sujeto dentro del discurso de lo militar (...) la tortura no fue solamente un esfuerzo por encontrar una manera de avergonzar y humillar a los prisioneros de Abu Ghraib y Guantánamo sobre la base de su presunta formación cultural; la tortura fue, también, una manera de producir coercitivamente al sujeto árabe y la mentalidad árabe. Esto significa que, independientemente de las complejas formaciones culturales de los prisioneros, estos fueron obligados a encarnar la reducción cultural descrita por el texto antropológico (Butler, 2010, p. 178-179).

En el caso de la isla de Martín García y del Museo de la Plata -se mostrará más adecuadamente en el segundo apartado de este artículo- una operación similar es ejercida sobre el cuerpo mapuche. La fijación de su representación por medio de la fotografía, y también su registro escritural a través de la documentación del campo es una forma en la cual el Estado argentino produjo al cuerpo como un otro despojable y sujeto de dominación. A su vez, tal sujeto es producido dentro de una modalidad de tiempo diferenciada, pues se le intenta fijar en un tiempo de premodernidad, suficiente para poder ser imaginado -como pueblo atrasado o como enemigo- pero insuficiente para ser incluido en la nueva historia que las repúblicas tratan insistentemente de inaugurar y recrear. Academia y estados nacionales en tal sentido

actuaron conjuntamente para seleccionar que aspectos subjetivos se legarían a la ciencia de los siglos XIX y XX, describiendo siempre lo mapuche en una modalidad pretérita:

Solidaria con las tramas de la “araucanización” y la “extinción”, la producción científica del siglo XX evadió la afirmación de la contemporaneidad indígena, así como los juicios respecto del confinamiento y reparto de prisioneros en la provincia de Mendoza al calor de la llamada “Conquista del desierto” (Magallanes, 2019, p. 90)

Esto último porque en su asignación de carácter premoderno subsiste una franja inconmensurable entre ese tiempo del pasado (producido para el mapuche y para el indígena) y el tiempo del ahora (destinado al hombre civilizador); en tanto tiempos inconmensurables los crímenes de guerra y los campos de concentración no pueden ser sometidos a juicio o reflexión, quedan fuera del tiempo histórico. Es por eso que se afirma que el testimonio introduce el ‘campo’ al tiempo histórico, porque es el ‘tiempo moderno’ (para el sujeto moderno) lo que es históricamente posible de representar.

Al suceder en la propia frontera del centro geopolítico, al ser esta vez ‘el blanco’ el sujeto de racialización, el antiguo borde entre lo moderno y lo premoderno -entre la metrópoli y la colonia- se hace por una vez permeable. Las víctimas concebidas como grupo racial son perseguidas ya no en el ‘interior’ del monte y el bosque suramericano, sino en las propias calles capitales de los que se habían representado a sí, como centro del mundo. En aquel momento, la división entre civilización y barbarie -siendo civilización el ‘ahora’ y barbarie el tiempo a superar/olvidar- que tan útil había sido para configurar las jerarquías y el orden del siglo XIX se presentó frágil, despojable y contradictoria. O en palabras de Césaire; “colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización” (Césaire, 2006, p. 17).

Es en este punto donde las víctimas del campo de la segunda guerra y las víctimas de todo campo o factoría pueden ser pensadas juntas. Frantz Fanon vio tempranamente aquella extraña conexión, que en realidad poco dice de las víctimas y mucho más dice de los victimarios:

Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: «Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de ti». Y yo pensaba que tenía razón universalmente, y entendía así que yo era responsable, en cuerpo y alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, he comprendido que quería simplemente decir: un antisemita es forzosamente negrófobo (Fanon, 2009, p. 119).

El antisemita es forzosamente negrófobo y se podría añadir, el negrófobo forzosamente odia lo indígena; un desprecio permanente que el colonizador y sus estados nacionales muestran. Ahora bien, tocar el vínculo de los sujetos racializados desde el punto común de ser odiados y despreciados, es equivalente a vincularlos desde el padecer y no desde el hacer. Esta forma negativa de reconocimiento es similar en cierto sentido a la proveída por la razón humanitaria, es designar primeramente al dominador pero sin nombrarlo. Parafraseando a Didier Fassin es otorgar un reconocimiento reducido a lo *que no son*, que refuerza su condición de víctimas, ignorando su historia y haciendo sorda su palabra (Fassin, 2016).

3.2 Habitar y cuidar

¿Cómo se produce al sujeto en el campo de concentración? ¿cómo se fija y se representa su corporalidad expuesta en el encierro? Se escriben estas preguntas en vistas a tratar un asunto que se ha dejado pendiente desde la primera sección; el sentido existencial de que a Agamben le sea imposible llegar a tiempo a Martín García.

Se propone iniciar el análisis mediante un ejercicio de fotografía (ver Figura 1). Este es el retrato de Pincen un *logko*³ de *puelmapu*, enemigo del estado argentino, fue hecho prisionero de guerra e ingresado a Martín García en 1878.

Figura 1. Fotografía de Pincen.



Fuente: Fotografía extraída del libro “Historia Argentina” de Santillán, Diego. TEA, Tipográfica Editora Argentina. 1971, Buenos Aires, Argentina. Autor de fotografía: Antonio Pozzo.

Antes de la isla fue fotografiado en el estudio de Antonio Pozzo, y su imagen presenta una particularidad a la de otras fotos de prisioneros; Pincen porta su lanza en actitud de combate, con sus boleadoras al cuello. Una cuestión a recordar es que la fotografía de indígenas a finales de siglo XIX era de especial interés para antropólogos e intelectuales y correspondía por lo general a un montaje donde todo, desde la vestimenta a la posición del cuerpo, era determinado por el investigador; el espacio de resistencia apenas alcanzaba a un gesto o una mirada (Antileo & Alvarado Lincopi, 2017). Lo particular de la imagen es lo siguiente, la foto fue propuesta por Pascasio Moreno⁴ de una manera diferente al resultado final, el cuerpo del *logko* completamente de frente, vestido con camisa y los objetos de guerra estáticos a su lado. Fue Pincen el que se negó a tal composición y pidió se le fotografiase “como entro en combate”, luego de desnudarse el torso tomó una postura estable con la lanza cruzando en diagonal el eje de equilibrio y listo para defenderse. La fotografía se tituló *Pincen, como entra en combate*.

Desde una primera observación, el gesto de resistencia de Pincen no está solamente en la mirada, es todo su cuerpo y la palabra con la que expresó su voluntad la que constituye un desafío, que se perpetúa algo inconscientemente, con la repetición de la imagen. Al ingresar al campo, y esto es lo que se subraya, el *logko* sin duda padece, pero no se reduce a aquello. A partir de aquí es que puede surgir la pregunta ¿cómo habita el prisionero el campo y qué significa habitarlo? ¿Qué significa, por otra parte, ser ‘inhabitable’? El recorrido de Pincen puede tomarse como primera huella de estas preguntas. Inhabitable es temporario y a su vez es destierro.

Tomados de la pampa más allá del Río Negro, marchando a pie hasta Buenos Aires, pasando por estudios para ser fijados por el ojo del colonizador, medidos y estudiados en museos, llevados a la isla, sacados luego de la isla hacia las estancias, o hacia los ingenios azucareros del norte en Corrientes; el prisionero del campo de concentración es literalmente un *des-terrado*. A ninguna tierra pertenece, y lo único que le es permanente es su tránsito. A partir de su despojo, es empujado una y otra vez hacia un nuevo espacio, con la advertencia –manifiesta o no– de que la estadía es temporaria.

En una investigación reciente sobre genocidio y Conquista del desierto, se hace, de hecho el énfasis en que existe una conexión estrecha entre el uso de prisionero de aquel entonces como fuerza de trabajo y la proyección de su desaparición en tanto grupo social y subjetivo:

⁴ Conocido en la literatura científica argentina como el “perito” Moreno.

(...) estas personas fueron utilizadas como mano de obra forzada. Pero también y dada la masividad de distribución de niños y niñas fue una estrategia que involucró a la sociedad en el proceso civilizatorio. Para esto se pedía a la institución de beneficencia encargada de su distribución que insistieran en el bautismo, cambio de nombre, inculcar valores y creencias religiosas y occidentales. Por otra parte, los proyectos de blanqueamiento a partir de colonias mixtas -entre indígenas e inmigrantes- también pretendían terminar de forma biológica la reproducción de su sociedad y su cultura (Pérez, 2019: p. 41)

Siguiendo esta idea, es posible decir que el campo es inhabitable no solo por sus condiciones materiales -por los grilletes, el hambre o los estrechos cuartos para dormir- es inhabitable también desde la precariedad de ser un lugar sin pertenencia y siempre de paso. Está clausurada objetivamente la posibilidad de transformar el lugar en territorio. Sin embargo, la peor suerte, no está dentro del campo, está en el museo: en La Plata otro *logko*, llamado Inakayal que fue prisionero en el museo, ni siquiera vuelve a la tierra una vez muerto, sino que sus huesos son suspendidos por más de un siglo en los estantes y cajones. Este es un gesto doble, es la marca de que el campo puede disponer de toda la vida biológica del prisionero, incluyendo sus restos.

Después de la Campaña del Desierto se trajeron indígenas al Museo de La Plata y se los utilizó como peones de limpieza. Cuando murieron, mandaron sus cuerpos a los laboratorios de la Facultad de Medicina para que les sacasen el cerebro, el pelo, los huesos y luego sus restos volvieron al museo. Seguían siendo considerados 'patrimonio' del museo. ¡Eran objetos, no seres humanos! (González, 1992 en GUIAS, 2013, p. 106).

Esta apropiación es a su vez, el gesto total de que el *des-tiempo* no tiene un término, porque no está fijado en un tiempo reconocible sino en aquella fractura entre lo distinguido como moderno y premoderno; una vez que la corporalidad mapuche ha sido exiliada, esta forma de vivirse en destierro se repite en maneras concretas. pero el sujeto y la resistencia que presenta -como la negativa de Pincen, Cañumil y Rosas (Papazian & Nagy, 2018) a que se les cortase el pelo a sus hijos- es ahistórica. Dicho de manera más retórica, la condición de desterramiento es un momento fugaz captado en medio de la hecatombe que queda expuesto sin determinación. La resistencia es Pincen fotografiado como entra en combate.

Si la producción de un cuerpo y un sujeto social (en este caso el pueblo mapuche en el *puelmapu*) es realizada para poder ser insertada con sentido en la historia de la colonización y sus agentes, creo que es lícito plantearse la inquietud sobre cómo este cuerpo aparece o es representado. Para otorgar un marco de filosofía con el cual dialogar sobre este asunto se puede recurrir a un texto clásico de mediados de siglo XX, *Carta sobre el humanismo* (1947) de M. Heidegger. Este texto recoge ciertas cuestiones sobre el aspecto, el ser, el cuidado y el lenguaje que podrían ser de interés para confrontar con algunas perspectivas mapuche.

En *Carta sobre el humanismo* se afirma; "El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre" (Heidegger, 2000, p. 8). El autor explica esta aseveración señalando que, al preguntarse por el ser, el hombre no alcanza siquiera su propia pregunta pues se atiene a preguntar por lo ente. Siguiendo la idea, al formular una metafísica, esta alcanza a conocer "el claro del ser" aun cuando se haya preguntado por lo ente. Esto que puede considerarse una limitación, es en realidad una riqueza, pues es el lugar donde la metafísica puede al menos situar un horizonte para que el hombre se acerque al ser:

Pero la metafísica conoce el claro del ser ya sea sólo como eso que se ve cuando se presenta el «aspecto» (ιδέα), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial de la subjetividad (Heidegger, 2010, p. 8).

Con esta punta de lanza sobre la mesa: ¿cómo se aprehende el ser de prisioneros racializados? ¿qué clase de mirada nos trae al frente su aspecto? Una posible manera de acercarse a la respuesta, es poner atención en el aspecto de los seres en el campo. Se ha de afirmar entonces que los prisioneros existen

y aparecen en el campo de dos maneras; la primera como un tipo de lenguaje, la segunda como mirada.

Como lenguaje los prisioneros son ante todo un documento. Papazian y Nagy, insisten que el campo de Martín García no se construye por los vestigios dentro de la isla, sino por sus huellas *fuera*, en el campo archivado (Papazian & Nagy, 2018, p. 71). El archivo da cuenta del doble movimiento por el cual los prisioneros son excluidos para ser incluidos.

La recepción de dos «indios presos» en 1871 inicia un cambio dentro de la isla. Ya no son prisioneros, ni presos. Son personas marcadas como «indios presos» (...) es su condición de indios la que prima dado que no han cometido crimen alguno (Papazian & Nagy, 2018, p. 72).

El documento legal, por lo tanto, tiene que ser alterado para dar cuenta de algo para lo que no había sido formulado: en la columna ‘delito’ ha de inscribirse el código ‘indio preso’, o como mostraron los registros de la parroquia de Mendoza –donde también llegaron desterrados de la guerra- en la columna ‘color’, hubo de escribirse ‘indio ranquelche’ (Escolar & Saldi, 2018). Sin embargo, en esa marca espuria, el código pasa a constituirse en lugar del ser del preso. Se *es* ahora un «indio preso», una «india presa». Con la codificación por medio del lenguaje se lleva a cabo la exclusión, ahora se *es* algo otro, y ‘ser otro’ es lo que permite incluirlo en el campo. En otras palabras, “la nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que solo es incluido por medio de una exclusión” (Agamben, 2006, p. 21).

De cierta manera, en el registro operado por el campo de concentración está la misma intención implícita que en la categoría genocidio: la construcción de otro despoable y sujeto de exterminio:

Entendemos a este proceso como genocidio (Roulet y Garrido, 2011; Lenton, 2014; Delrio et al., 2018), como una práctica social genocida (Feierstein, 2007) que construye un otro negativo y cristaliza una realización simbólica de los acontecimientos, dominada por un relato hegemónico que encuadra los acontecimientos y al *status quo* como naturales y al indígena como un actor social del pasado que debía extinguirse al calor del progreso civilizatorio (Nagy, 2019, p. 25-26).

En el lenguaje el campo sigue siendo inhabitable. Siendo ‘la casa del ser’, esta morada no ofrece cobijo alguno, porque el lenguaje se ha escindido de los hablantes, pero aun así ha mantenido el poder de determinar y de ordenar. En *Carta sobre el humanismo* se plantea que “Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar” (Heidegger, 2000, p. 1), y sin embargo en el fenómeno ‘campo de concentración’ se da otra corrupta forma de liberación de la gramática. El lenguaje que importa en el campo no es el de la poesía o el pensamiento, sino el lenguaje de la administración, o en otras palabras, un lenguaje de datos por el que se ordena, se procesa y se marcan las corporalidades que ‘habitan’ el campo. En el lenguaje del formulario -que reemplaza al juicio o la condena- las categorías se sintetizan y los verbos desaparecen. La ficha de inscripción -que finalmente sanciona la excepción- conecta ‘delito’ e ‘indio preso’ sin mediaciones. De esto no es responsable Heidegger, por supuesto. Si hubiesen sido el pensar y el poetizar (verbos ambos) los operadores de tal liberación el resultado habría sido (parafraseando al autor alemán) un orden esencial más originario (Heidegger, 2000). Pero al ser la administración y el racionamiento los sustantivos de tal tarea, lo que se obtiene es llanamente un ‘orden’, y ese orden significa la disposición de ciertos cuerpos en el espacio; en último término tal ‘ordenar’ es equivalente a ‘mandatar’ y se realiza por una cadena de mando.

Se puede oponer administración a poetizar, no porque compartan una dimensión de significado común o siquiera posible; se oponen en *razón* del efecto que producen. Pensar y racionamiento están opuestos de otra manera; porque ‘racionamiento’ es una forma de ‘razonamiento’ y es el tipo de razón exigida por la guerra. Racionamiento es siempre calcular en términos mínimos, es determinar el ‘cuánto’ del mínimo de recursos para la mantención cuasi-funcional de la *zoé* (Agamben, 2006). Racionar es fijarle una tarea al cuerpo, una específica, y luego calculando sus proporciones, su sexo biológico y su edad, administrar los recursos mínimos asignados.

Ya que se ha insistido nuevamente en el tema de los cuerpos he de sostener algunas precisiones necesarias sobre lo que significa ‘registrar’ y conectarlo con la idea de Agamben en *Homo Sacer* que la excep-

cionalidad justifica la inclusión. Si se piensa en el ingreso de los prisioneros al campo antes de registrarlos y codificarlos en sus tablas, el funcionario y el militar de la “Campaña del Desierto” –que muchas veces son el mismo- los han mirado y los han contado. Ahora son “144 indígenas de la tribu de Catriel”, ahora un número 37 va acompañado del nombre “Pincen” a su lado, en la columna adjunta que se encabeza con la palabra “enfermedad” se anota el término “tumor” (ver Figura 2).

Figura 2. Registro de prisioneros en el lazareto de isla Martín García, 1882.

Nombre	Enfermedad	Nota	Nombre	Enfermedad	Nota
1. Lauqueman	Anguilliosis		28. Juan Ezano	Anguilliosis	
2. Camo Ceyez	id		29. Carlos Calveron	Neurastenia	
3. Alejo	id		30. Santiago Chico	id	
4. Miguel Martinez	ciatbir crónica		31. Liniga	id	
5. Fichui	Cieja		32. Pablo Singsola	id	
6. Manizuel	id		33. Samuel Acuña	id	
7. Marileo	id		34. Carlos Pacheco	id	
8. Domingo Evarista	id		35. Martín Salas	id	
9. Juan Canuto	id		36. Esteban Viderra	id	
10. Rodrigo Parine	id		37. Pincen	Tumor	
11. Millio	id		38. Florencio Martinez	Paricis	
12. Perio Acosta	id		39. Samuel Pacheco		
13. Mateo	id		40. Santiago Pacheco		

Fuente: En el país de nomeacuerdo (2018).

Luego del mirar y del anotar ya existen en el papel. De tal modo se ha operado la distancia entre el lenguaje y el cuerpo. Ya separados es innecesario el mirar, puesto que la existencia queda fijada de documento en documento. Sin embargo, la mirada es *ex ante*, es la condición requerida sin la cual el formulario no adquiere orden ni mando sobre la vida.

En *mapuzugun* distintos términos pueden significar mirar dependiendo del uso. *Lelin* es mirar y se puede conjugar para decir “mira esto” “o lo vi”; *pelontun* viene de *pen* y se puede conjugar para decir mirar o ver de manera más profunda, por ejemplo al observar donde reside la enfermedad de una persona. *Azkintun* es buscar con la mirada y en este término está contenida la palabra *az* que significa imagen o representación. La mirada del militar y del funcionario en el campo de concentración es una mirada enajenada de cualquiera de esos sentidos. Al hacer *lelin*, *pelontun*, o *azkintun* se está de alguna forma tomando cuidado de lo visto; lo que es mirado se cuida y se lo protege.

Pero el modo de mirar en la prisión, en el lugar de concentración, es completamente otro. La mirada en estos lugares no está para proteger sino para poner en riesgo, ahí el ser mirado incluye una acepción diferente del cuidado, la de ser señalado, contado, juzgado y castigado. Ahí, cuidar significa dominar; mirar también significa dominar. Esa es, de alguna manera, la ‘perversión’ de la mirada. El mirar está *per versus*, completamente orientado hacia su contrario, ya no protege, sino que es la fuente del peligro. Si volvemos a *Cartas sobre el humanismo*, cuando Heidegger dice “el hombre es el pastor del ser” hay que relevar que la dignidad del ‘pastor’ es la de “guardar la verdad del ser en cuanto el ser es arrojado (Heidegger, 2000, p. 12). Pero he aquí que, en el campo, no encontramos pastor sino guardia; el *ser arrojado* se descubre también como *cuerpo desterrado*. Y ese *des-tiempo* es siempre temporario, al prisionero de la “campaña” que es sacado del “desierto”, se lo echa –muerto o vivo- a otro desierto, uno donde nunca descansa y donde jamás puede echar raíces. Tal desierto es posible de ser caminado –posiblemente uno se arrastre por él- pero nunca es posible de ser habitado. Es inhabitable.

3.3 La vida contemporánea

Por la mirada y por el lenguaje, por su pasar permanentemente temporario en el destierro, la metáfora que representa Agamben en este artículo, no puede llegar a tiempo.

Se expone a continuación una hipótesis sobre la vida contemporánea, una que se conecta con Martín García y con toda la historia de Europa y la de los posteriores estados nacionales de América. Es la proposición simple ya enunciada en la introducción; el cuerpo indígena es el ensayo de la dominación en la vida contemporánea. Pero con esto se busca hacer énfasis en la víctima, sino en el entender, como ha sido posible y a partir de esto mirar en el horizonte cómo se orientarán las resistencias. En otras palabras, en los sujetos racializados se prepara el proceso por el cual todo devino exterioridad y en el cual solo unos pocos dispusieron de la ficción del adentro, quedando los demás arrojados a habitar un espacio inhabitable. El 'designio de la raza' –parafraseando una expresión mapuche comúnmente usada a inicios de siglo XX, apunta al camino incierto por el cual, el gringo pobre, la trabajadora precarizada, y el pocas veces bienvenido migrante, llegan también al desierto de lo cotidiano.

En primer lugar, es notorio que en lo contemporáneo también es posible habitar precariamente los espacios y lugares cotidianos por medio de una gramática escindida de reglas y que devino en acumulación de sustantivos y lenguaje procedimental. El lenguaje de la inhabitación se ha perfeccionado en tanto formulario pues ahora no domina con la presencia del guardia.

La administración de lo contemporáneo, de hecho, ya no precisa de muchos funcionarios, porque automatiza la mayor parte de las tareas, y aquellas que aún no pueden serlo le son atribuidas al propio sujeto de la inhabitación. Ya no es otro el que mira y anota; se le delega al mismo sujeto que rellene, que marque las casillas, que contabilice su mínima ración. Lenguaje común en formularios de migración, peticiones de trabajo, gestión de 'Recursos Humanos', plataformas en línea, en suma, se le da la tarea de codificar las categorías de su propia inclusión, que son en su reverso, las categorías de su propia exclusión.

Ese lenguaje de administración -propio de las inscripciones, los registros y formularios- es un lenguaje orientado a la técnica. Específicamente hacia el dominio técnico de la vida, si se quiere ser más preciso no llega a ser el dominio técnico de la vida, sino que apenas de las condiciones mínimas de habitabilidad. El formato de estos códigos pierde la relación con lo dicho, ya no es más un decir del cuerpo o del hombre o de la mujer. Cuando ya se ha sido mediatizado, es decir, cuando se han inscrito los signos de excepción «indio preso» «visado temporal» «trabajador independiente», ya no aparecen más los cuerpos. Aparece el legajo sobre el legajo. Unas categorías sin relación a lo dicho, se superponen a otras, *producen* -en el sentido más artificial de la palabra- otros términos y códigos especializados. El planeta como lugar deviene entonces exterior completo: ahora es un archivo –pero no como aquel lugar orgánico y polvoriento donde se guardan los vestigios del campo de concentración- es un archivo inmaculado, un archivo que se ha digitalizado.

En tal sentido, es comprensible que interpretar la isla de Martín García como campo de concentración (y no solo como isla o prisión) devenga una tarea compleja, pues enfrenta permanentemente las memorias oficiales, con el reclamo intermitente del testimonio:

Los archivos y la documentación oficial cobran el mayor peso por encima de otro tipo de fuentes y relatos, incluso de reconstrucciones de hechos basados en testimonios de sobrevivientes y registros materiales. La ausencia o existencia de un documento parece torcer la balanza y cerrar el debate. En segundo lugar, la búsqueda por demostrar la intención evidencia lo limitado de la misma como explicación de los efectos sociales de un genocidio, en contraste con los motivos que conducen y legitiman el mismo (Pérez, 2019, p. 39)

El cuerpo racializado mapuche ha inhabitado largamente su propio destierro con posterioridad a la guerra, a la 'Conquista del Desierto', a la "Pacificación de la Araucanía". Lugares como Martín García o Museo de La Plata generan marcas profundas que atraviesan el tejido social del *puelmapu* y del *gulumapu*. El sujeto construido por los mecanismos de exclusión y excepción se nos presenta como un continuo en las familias y comunidades mapuche de la actualidad. La caminata como prisioneros hacia el campo es solo la

primera de una serie de movimientos forzados que se repetirá durante el siglo XX bajo distintos contextos. En un estudio sobre las llamadas ‘taperas’ (marcas de piedra que ofrecen memoria de asentamientos y trayectorias de comunidades mapuche en Río Negro) Lorena Cañuqueo afirma:

Las estrategias de radicación que siguieron a un período de desplazamientos forzados posteriores a la Conquista del Desierto combinaron pedidos colectivos e individuales de tierras con diferentes grados de éxito de acuerdo a los contextos (Briones y Delrio, 2002). A lo largo del siglo xx, la operación de distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras, ubicaron a los indígenas en posiciones diferenciales (Cañuqueo, 2016, p. 189)

Las marcas de posición en la sociedad argentina fundada por la ocupación del antiguo territorio mapuche de *puelmapu* se transmiten, a juicio de este artículo, a través de las generaciones. Luego del paso militar del estado, otras formas de ocupación vendrían luego; primero el cercamiento y alambrado de los campos por parte de terratenientes y a la postre, la instauración de un modelo extractivista en contexto de economía neoliberal, tal como lo atestigua la industria de hidrocarburos (por ejemplo en el yacimiento petrolífero de Vaca Muerta, provincia de Neuquén) o proyectos de megaminería de litio en los conflictos más recientes de las localidades de Salinas Grandes, Laguna Guayatoc y Esquel (OCMAL, 2019, p. 6-14).

En el marco de tales conflictos es que aparece nuevamente expresada la resistencia del cuerpo. Comunidades y familias mapuche de esta década no se contentan con la propuesta y lugar que la conformación del estado-nación les otorgó *post* ‘conquista del desierto’, una y otra vez disputan el territorio, su historia y la legitimidad de la palabra sobre los acontecimientos:

La lucha por articular sentidos de territorialidad y continuidad de la ocupación espacial a partir de las taperas forma parte de la lucha por revertir ciertos lugares sociales que fueron asignados a los indígenas. Esa lucha también es parte del cuestionamiento a ciertos efectos hegemónicos de verdad, que sistemáticamente han desconocido las prácticas mapuche en y sobre el espacio (Cañuqueo, 2016, p. 199).

La disputa o cuestionamiento mapuche sobre los efectos de la verdad no se dan únicamente en el ámbito del espacio y el territorio. Un fuerte acento está puesto en cómo se es representado, tanto corporalmente como en los imaginarios colectivos. El aprendizaje para estabilizar lo que existencialmente no puede estabilizarse ha transcurrido la palabra histórica, la sublevación, la poesía y la imagen. Si esto ha sido posible es porque lo requerido para habitar lo inhabitable es mínimo y precario, admite la posibilidad de que sus postes sean frágiles y contradictorios, pues en cualquier caso la estancia es temporal y pronto viene la muda. Pronto la toldería se levanta en otro sitio.

En ese transitar ya se *es* en el destierro. Una de las tensiones y marcas diferenciales que dejaron los procesos de ocupación argentina, y también chilena, es que ya no se *es* del territorio y tampoco se *es* de ningún lugar hacia donde el destierro haya conducido. A veces ni ciudad ni campo (el que es bueno, cultivable; no el otro que es prisión). Sebastián Calfuqueo, artista visual mapuche, da cuenta de ello – es lo que puede interpretarse– con el proyecto artístico *Donde no habito, identidades negadas en el Chile actual*. En esta exposición la línea central la marca la acción “*You will never be a weye*” que devela la ‘imposibilidad’ –por la colonización y la moral– de ser homosexual y mapuche: “la existencia del machi-weye cuya sexualidad no respondía a la heteronorma que tiene un origen religioso y occidental, razón por la cual fue borrada de la historia mapuche y tuvo como consecuencia que la palabra deviniera en un sinónimo de maricón y con ello, se transformara en una ofensa” (Calfuqueo & Flores, 2019, p. 29).

Para darle cabida a lo que no se puede, para abrir un claro que pueda habitarse, la imagen lleva a cabo lo que el lenguaje sin gramática ya no puede realizar. La fotografía vuelve como repetición a exponer el momento que se degrada, el instante fuera del tiempo, el lugar inhabitable en el afuera. La imagen todavía puede ser un tipo de mirada que no se convierta en peligro. Cabe preguntarse si su representación puede ser aún un modo de cuidar. No se sabe o no se ha dicho, pero sin duda, aparecer es una manera de resistir. La resistencia es Pincen fotografiado como entra en combate.

4. CONCLUSIONES

Relevar la categoría de campo de concentración permite trazar el recorrido mapuche desde el momento de la ocupación hasta nuestros días. Para el caso de Martín García y el Museo de la Plata ha de comprenderse que el carácter de ‘campo’ queda determinado por las operaciones con las cuales los cuerpos son tratados y son registrados como un ‘otro’ posible de ser situado en un orden extralegal. Los sujetos en el campo son prisioneros de una cárcel sin registrarse delitos o motivos de su prisión.

La llamada ‘conquista del desierto’ como hecho bélico marca un punto de quiebre doble, tanto para la constitución del Estado argentino como para el derrotero del pueblo mapuche. En el caso de este último, la corporalidad sometida al registro, vigilancia y encierro queda fijada en una temporalidad premordiana que justifica –mediante la invisibilización y el olvido– el tratamiento como vida susceptible de ser tomada o aniquilada. Pero además relevar a Martín García como campo tiene la potencia de situarnos ante la cuestión de cómo se ha elaborado desde occidente la comprensión de sujetos racializados víctimas de crímenes de guerra. Aunque la historia de violencia colonial y racialización en América es anterior históricamente a otras experiencias desgarradoras de genocidio, solo puede ser interpretada *a posteriori* a través del testimonio. En ese sentido una labor importante, pero pesada en tanto compromiso vital, es la explicitación de los testimonios de la ocupación de *puelmapu*, tarea que no ha sido abordada por este texto.

En otra arista, al hacer el abordaje de cómo el prisionero habita su lugar de despojo, la vivencia queda supeditada a una permanente desterritorialización, es decir, el lugar no puede ser habitado, sino que el sujeto en el campo se mantiene en un desplazamiento impuesto constante. Sin embargo, tal desplazamiento, puede ser y de hecho es, disputado por familias y comunidades mapuche en la actualidad, que buscan habitar la memoria histórica del territorio perdido. Tal disputa puede ser concreta, por ejemplo, en los conflictos ambientales sostenidos en algunas provincias de Argentina o figurativa en tanto se constituye como una disputa sobre la representación del propio cuerpo. En aquella dirección, parecería interesante una investigación sobre cómo personas mapuche han dado cuenta de su propia representación, ya sea en el arte u a través de la aparición política pública, en la última década.

La historia y tránsito de la corporalidad que por una parte es sometida y por otra se convierte en constante foco de resistencia permite mirar y trazar líneas y genealogías desde el pasado a nuestro presente. La marginación del cuerpo mapuche es una particular forma de inclusión a través de excepciones y no ha de entenderse únicamente como exclusión. Inclusión que no es inocua, porque se intenciona hacia la repetición del despojo y a la permanente apropiación –por parte de los estados nacionales– del territorio mapuche.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Antileo, E., & Alvarado Lincopi, C. (2017). *Santiago Waria Mew, Memoria y fotografía de a migración mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Butler, J. (2010). Política sexual, tortura y tiempo secular. En J. Butler, *Marcos de Guerra* (pp. 145-190). Paidós.
- Calfuqueo, S., & Flores, M. (2019). *Donde no habito. Chew ñi mülenon*. Santiago.
- Cañuqueo, L. (2016). Las poblaciones que dejó la gente: taperas, memorias y pertenencias en la Línea Sur de Río Negro. En A. Ramos, C. Crespo, & M. Tozzini (Edits.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad* (pp. 183-200). Editorial UNRN.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Chukwudi Eze, E. (1997). The color of reason: the idea of 'race' in Kant's anthropology. En Blackwell, *Postcolonial african Philosophy*.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D., & Malvestitti, M. (2018). *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Fassin, D. (2016). Crítica de la razón humanitaria. En D. Fassin, *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente* (págs. 357-378). Prometeo Libros.
- GUIAS, Colectivo. (2013). *Bioiconografía. Los prisioneros de la campaña del desierto en el Museo de La Plata, 1886*. De la Campana.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Lenton, D., Delrio, W., Pérez, P., Papazian, A., Nagy, M., & Musante, M. (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, (493), 119-142. <http://hdl.handle.net/11336/52773>
- Magallanes, J. (2019). Lo que la 'Conquista del Desierto' no se llevó. Identidad provincial, campo intelectual y memorias indígenas en el sur mendocino. *Runa*, 40(1), 83-99. <https://doi.org/10.34096/runa.v40i1.552483MTLo>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, (21)41, 9-32. <https://www.jstor.org/stable/4530794>
- Nagy, M. (2019). Genocidio: derrotero e historia de un concepto y sus discusiones. *Memoria americana. Cuadernos de etnohistoria*, 27(2), 10-33. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/13824>
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL). (2019). *Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión. Estado de situación 2018*. OCMAL.
- Papazian, A., & Nagy, M. (2018). De todos lados, en un solo lugar. En Delrio, & Malvestitti, *En el país del no me acuerdo* (pp. 69-98). UNRN (Universidad Nacional de Río Negro).
- Pérez, P. (2019). La Conquista del desierto y los estudios sobre genocidio. Recorridos, preguntas y debates. *Memoria americana. Cuadernos de etnohistoria*, 27(2), 34-51. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/13834>
- Quijano, A. (1992). Raza, 'etnia', y 'nación': cuestiones abiertas. En R. Forgues, *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Amauta.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento*. Universidad Alberto Hurtado.
- Santos, J. (2010). Inmanuel Kant: del racialismo al racismo. *Thémata. Revista de Filosofía*, (43), 403-416. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/535>
- Todorov, T. (1991). La raza y el racismo. En T. Todorov, *Nosotros y los otros* (págs. 115-121). Ciudad de México: Siglo XXI.

AUTOR

Martín Llanccaman, es candidato a Magíster en filosofía de la Universidad de Chile. Actualmente es becario del programa Magíster Nacional ANID (ex CONICYT). Ha publicado artículos académicos sobre filosofía política, filosofía del derecho y su relación con pueblos indígenas.



A “União dos Estudantes Secundaristas do Amapá” e apoio ao golpe militar de 1964

The “Amapá Union of Secondary Students” and their support for the military coup of 1964

 Marcella Vieira Viana
Universidade de Brasília - Brasil
Brasil, Brasília
marcellamvv@gmail.com

RESUMO

O presente artigo visa analisar a atuação da União dos Estudantes Secundaristas do Amapá, durante a ditadura civil-militar no Brasil, em específico, como se deu a deliberação de apoio da entidade ao golpe. Para tanto, foi necessário analisar as peculiaridades da recepção do regime autoritário no então Território Federal do Amapá, o Movimento Estudantil de forma ampla, os aspectos constitutivos da União dos Estudantes Secundaristas do Amapá, suas divisões e seu desenvolvimento diante do golpe. O objetivo com isso, foi traçar as correspondências existentes entre esses aspectos e as ações de apoio que se sucederam em nome da entidade. O artigo baseou-se em fontes bibliográficas sobre o tema e em depoimentos cedidos pela Comissão Estadual da Verdade do Amapá, disponibilizados durante a construção do relatório publicado no ano de 2017. Dentre os resultados, foi possível visualizar que a atuação da União dos Estudantes Secundaristas do Amapá foi bem mais do que um apoio ao regime militar, mas fora heterogênea, e teve sua trajetória ligada a características do território, ao poder, ao regionalismo, às classes e muitos outros aspectos que influenciaram a tomada de decisões de grupos dentro da entidade.

Palavras-chave: Amapá; Ditadura Militar; Movimento Estudantil.

ABSTRACT

This article aims to analyze the performance of the Amapá Union of Secondary Students during the civil-military dictatorship in Brazil, specifically, how the deliberation of support of the entity to the coup took place. For that, it was necessary to analyze the peculiarities of the reception of the authoritarian regime in the then Federal Territory of Amapá, the Student Movement in a broad way, the constitutive aspects of the Amapá Union of Secondary Students, its divisions and its development in the face of the coup. The objective was to trace the correspondence between these aspects and the support actions that followed on behalf of the entity. The article was based on bibliographic sources on the subject and on testimonials provided by the Amapá State Truth Commission, which were made available during the construction of the report published in 2017. Among the results, it was possible to visualize that Amapá Union of Secondary Students performance was much more than a support to the military regime, but it had been heterogeneous and had its trajectory linked to characteristics of the territory, power, regionalism, classes and many other aspects that influenced the decision making of groups within the entity.

Keywords: Amapá; Military Dictatorship; Student Movement

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo tem o objetivo de analisar como se deu a deliberação de apoio ao regime civil-militar por parte de estudantes ligados à União dos Estudantes Secundaristas do Amapá (UECSA). Além disso, busca-se analisar a heterogeneidade presente na entidade e nas ações acerca do regime, levando em consideração sua constituição, o regionalismo e as peculiaridades relacionadas às características de Território Federal.

A história do Brasil é marcada pelo papel desempenhado pelos estudantes em lutas políticas e sociais em diversos sentidos (Arns, 1996, p. 131), e o período da ditadura militar não foi diferente. O movimento Estudantil foi responsável por muitas ações de protesto em oposição ao regime e teve apoio de partidos e organizações políticas (Santos, 2009, p. 101).

No Amapá, na época Território Federal¹, a situação não destoou completamente. O ME foi responsável por muitas ações de resistência, recebeu apoio de partidos e organizações sindicais e atuou na clandestinidade (CEV, Amapá. 2017, p. 28). Todavia, uma das peculiaridades que podemos destacar é o apoio deliberado da principal entidade estudantil organizada do território, a União dos Estudantes do Curso Secundarista do Amapá (UECSA) ao golpe militar de 1964.

A UECSA, junto com o Governo Territorial, chegou a promover uma “Cruzada Cívica de Esclarecimento da Juventude” (Rodrigues, 2009) que contou com a participação de Rubens Loureiros e Sérgio Santacróssi, dois estudantes universitários da Universidade de São Paulo (USP). Os dois foram ao Cine Territorial, onde palestraram aos estudantes:

[...] com demonstrações de materiais de propaganda socialista apreendida no Sul do país, documentos comprobatórios de corrupção em instituições federais do governo deposto e apelos veementes aos estudantes locais para a adesão incondicional à ordem política imposta (Santos, 1998, p. 164).

A importância da UECSA para o cenário estudantil era conhecido e é relatado em diversos estudos, inclusive, de acordo Rodrigues (2009), a história do movimento estudantil no Amapá se confunde com a União dos Estudantes dos Cursos Secundários do Amapá (UECSA) pela sua frequente interligação. A entidade foi criada em 09 de julho de 1950, e exerceu durante anos um papel determinante na atuação do movimento secundarista estudantil amapaense e na representatividade junto ao movimento regional e nacional (Silva, 2017, p. 215).

De acordo com Silva (2017), durante boa parte de sua existência, a UECSA apresentou postura conservadora. Essa característica, por sua vez, tem fortes correspondências com o governo territorial, que desde a fundação tinha uma cultura autoritária e de subordinação em relação às autoridades nacionais. Isso se dava em razão, por exemplo, da tentativa constante da elite amapaense de se sustentar como tal. O governo federal não dispensava muita atenção ao território por fatores como a distância, o “desligamento” territorial por terra com o restante do país, dentre outros. Para conseguir manter o poder e o status quo, a elite dominante estava sempre em posição de subserviência ao poder nacional (Santos, 2001, p. 37).

Além disso, a constituição dos estudantes que compunham a UECSA, a ausência de uma instituição de ensino superior no território, a presença maciça de filhos e filhas de funcionários públicos (CEV, Amapá, p. 30) também foram fatores determinantes do apoio da entidade ao golpe de 64.

2. METODOLOGIA

Para efeitos de desenvolvimento do trabalho, recorreu-se, de forma prioritária, a um estudo qualitativo, que envolveu revisão da literatura e análise das oitivas cedidas pela Comissão Estadual da Verdade do Amapá (CEV-AP), à luz da História Oral. A revisão de literatura deu-se como forma de buscar balizar e/ou explicar o problema em questão utilizando como base referências teóricas publicadas acerca do tema,

¹ Os Territórios Federais foram mecanismos adotados pelo Governo Central brasileiro para estimular a ocupação de áreas de reduzida densidade demográfica, administrar sua potencialidade natural e garantir o domínio da região fronteira nacional (Porto, 1999, p. 1).

tendo em vista que essa revisão é “uma modalidade de estudo e análise de documentos de domínio científico tais como livros, periódicos, enciclopédias, ensaios críticos, dicionários e artigos científicos” (Oliveira, 2007).

A análise das oitavas, por sua vez, deu-se sob a luz da História Oral, sob o entendimento de que se trata de “um espaço de contato e influência interdisciplinares; sociais, em escalas e níveis locais e regionais; com ênfase nos fenômenos e eventos que permitam, através da oralidade, oferecer interpretações qualitativas de processos histórico-sociais” (Lozano, 2006, p. 16). Diante da escassez de trabalhos específicos sobre a entidade estudantil em questão, utilizando essa metodologia busca-se, de toda forma, reverberar as vozes dos atores entrevistados pela CEV-AP.

3. DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

3.1 O apoio sistemático

O movimento estudantil no Amapá, como qualquer movimento em âmbito regional, tinha suas peculiaridades quando em comparação com o movimento no restante do país. Seja por seu posicionamento geográfico ‘isolado’, pela ausência de instituições de ensino superior ou pela sua população numericamente pequena, que dificultava o anonimato em especial em situações como o golpe militar, o movimento estudantil do Território Federal do Amapá (TFA) da época tinha características que não se conectavam totalmente com alguns estudos “genéricos” acerca do movimento em âmbito nacional.

A exemplo, análises como a de Artur Poerner, no livro *Poder Jovem* (1979), que enfatiza, sobretudo, formas radicais de participação estudantil, ao mencionar, por exemplo, que “o estudante brasileiro é um opositor nato” (Poerner, 1995, p. 32 e p. 41), ou ainda, a de Luis Bresser Pereira, que diz que “os estudantes em revolta são todos basicamente socialistas, em todos os países do mundo” (Bresser Pereira, 1979, p. 115), são visões que não se encaixam na atuação que o Movimento Estudantil desempenhou naquele momento no Amapá.

Os estudantes do TFA tinham suas próprias pautas e suas próprias convenções. O movimento era restrito à educação básica e tinha uma maciça participação de filhos e filhas de funcionários públicos, além de terem acesso facilitado e contínuo às intensas propagandas do governo nas escolas. Desde a sua criação, a UECSA, inclusive, recebeu investidas diretas para ser alinhada ao governo territorial (Secretaria do Estado da Comunicação 2017, p. 30).

O ME no TFA se organizava através de grupos independentes, grêmios, organizações e dissidências que tinham um perfil de atuação não muito difícil de ser traçado. De acordo com a historiadora Maura Leal da Silva (Secretaria do Estado da Comunicação, 2017, p. 28)

O que se seguiu ao golpe civil-militar com relação ao destino que o Amapá deveria tomar nesse novo cenário nacional, foi o de afirmação de um modelo de desenvolvimento econômico de exploração para a região muito mais agressivo e dependente, que tentou vender a ideia de que era algo novo e o caminho mais próspero para a conquista da autonomia política, que a passou a crescer, juntamente, com a juventude amapaense em formação, e com seu engajamento político, social e cultural. Vão ser esses jovens que, de certo modo, canalizarão para si a responsabilidade de debater os problemas do Amapá, não só os decorrentes do autoritarismo promovido pelo regime ditatorial, mas os de sua condição territorial. Esse crescimento dos movimentos sociais, políticos e culturais, organizados em grande maioria por essa juventude “amapaense” distante em muitos aspectos do padrão nacional comumente estudado, sobretudo, nas principais capitais do país, também sentiu o pulsar e a agitação das ruas, seja em torno de organizações classistas e partidárias ou simplesmente em espaços que suscitavam a crítica social ao regime através da criatividade musical e literária. (Silva, 2017, p. 185)

Essas movimentações de resistência foram frequentes no TFA durante a ditadura, inclusive em relação as estudantes. A autora faz questão de destacar os locais de organização dessa juventude e ao

incluir “simplesmente espaços que suscitavam a crítica social” faz referência a espaços como as igrejas católicas que apoiaram e fomentaram determinados grupos e aos bares, que serviram de ponto de encontro para organizações clandestinas como o “Clã do Laguinho” (CEV/AP, 2017). De fato, o TFA também sentiu o pulsar e agitação das ruas, mas não foi unânime.

Era, no entanto, como ainda o é, “impossível atribuir à participação do estudante um caráter genérico e imutável, conferindo-lhe conteúdos e objetivos permanentes” (Martins Filhos, 1987, p. 17). A UECSA, institucionalmente, optou por se posicionar a favor do golpe indo na contramão do que se esperava dos movimentos que carregavam essa “agitação das ruas” contra o golpe militar. O levantamento de depoimentos de estudantes que faziam parte da instituição aliado à análise de bibliografias que contam sobre essa atuação, nos auxiliam na compreensão desse paradoxo.

3.2 Entre apoios e resistências

A ausência de um arquivo público no estado, aliado à destruição deliberada de documentações do período, fizeram da história do Amapá durante a ditadura militar uma história repleta de lacunas disponíveis a serem preenchidas por pesquisas e amplamente aberta à utilização de diversas fontes (Viana, 2016, p. 9).

Em 2017, foi concluído, entregue e apresentado à população o Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Amapá, que recebeu o nome de Francisco das Chagas Bezerra. Integrando este relatório, há diversos relatos que foram colhidos pelos profissionais que realizaram a pesquisa. Depoimentos orais, fotografias, documentos pessoais dos participantes diretos dos acontecimentos (Secretaria do Estado da Comunicação, 2017).

É importante, sobretudo, determinar a importância e a relevância histórica dessas documentações:

O Brasil foi o último país latino-americano a instaurar uma comissão da verdade e o governo brasileiro precisou de quase 50 anos para iniciar efetivamente esse mecanismo de justiça de transição (dito suprapartidário) de rever e problematizar a sua história e as suas memórias no que diz respeito às violações dos direitos humanos no período da sua ditadura civil-militar. Distinto, por ter um caráter tardio (Dias, 2013), esse movimento, no Brasil, buscou esclarecer os casos de morte, de torturas, de desaparecimentos forçados e de ocultação de cadáveres, identificando e tornando públicos os locais, as estruturas, as instituições, as empresas e as circunstâncias relacionadas a essas práticas (Costa, A. S. M. & de Costa Silva, M. A., 2016, p. 165)

Os relatórios dessas comissões surgem, por esses e outros motivos, como importantes fontes para pesquisas acerca do período. Por ter aparato institucional, foram capazes de ter acesso a documentações que nós pesquisadores não tivemos. Esse resgate e essa chance de revisitar a história é fundamental para o processo democrático do país. Por abarcar todos (ou pelo menos tentar) os espaços, movimentos, instituições, os relatórios enriquecem a pesquisa historiográfica. Assim foi no Amapá, com o Movimento Estudantil.

O Movimento Estudantil e em especial a UESCA, foram bastante contemplados com as investigações. Um dos entrevistados pela CEV-AP Nestlerino dos Santos Valente, narrou à comissão a heterogeneidade existente dentro da entidade:

Eu fui presidente do Grêmio Rui Barbosa, concorri a presidência da UECSA, aonde eu perdi as eleições, mas a época no Colégio Amapaense tinha algumas figuras que gosto de lembrar e me dá até uma crise de risos, eram pessoas que eu respeitava muito como: José Ribeiro que era um guarda territorial envolvido em um processo de política estudantil, Messias Tavares, Isnard Lima, José Figueiredo de Souza (Savino), Raimundo de Souza de Oliveira, o irmão dele,

Francisco de Souza de Oliveira [...], e tantos outros nomes importantes da política estudantil, só que se dividiam em duas correntes: uma dos “subversivos” comunistas e a outra daqueles que faziam apenas a política estudantil, uma espécie de atividade social para congregar a classe estudantil para participar desses movimentos sociais todos, menos o político, e a gente participava de um grupo mais político, mais politizado (Nestlerino dos Santos Valente. Depoimento cedido a CEV/AP, em 28 de agosto de 2014).

Os subversivos citados por Nestlerino eram todos aqueles alunos que de alguma forma se manifestavam contra o regime militar ou aparentavam ser contra. Havia professores, por exemplo, que definiam quem era os alunos “subversivos” pelos cabelos compridos e pela barba crescida (CEV/AP, 2017, p. 33). Nestlerino fazia parte desse grupo que, juntamente com outros jovens, organizavam atos artísticos e sociais contra o regime militar. Os que ele menciona fazerem “atividades sociais” eram os estudantes que não estavam incomodados com a situação, era a corrente que estava alinhada ao governo territorial e apoiou o golpe militar. (CEV/AP, 2017)

Durante a primeira manifestação de apoio da UECSA ao golpe, os estudantes da USP Rubens Loureiros e Sérgio Santacróssi levaram aos estudantes que apoiavam o regime, um pouco do que se fomentava no eixo sudeste do país, nos dando uma noção do tipo de discurso seguido pela ala que, outrora optava em não resistir e outrora ia além e manifestava apoio.

[...] mostrou, também, Rubens Loureiro, entre outras cartas, algumas no original e outras em fotocópia, uma vinda de Pequim, centro irradiante do comunismo chinês, para o Sr. Leonel Brizzolla, comunicando-lhe a remessa de dinheiro e estabelecendo normas e diretrizes para sua ação subversiva, notadamente com respeito aos perigosíssimos “Grupos de 11”, dos quais era Brizzolla, o chefe e cabeça pensante [...] (Jornal Amapá, 20/08/1964).

O discurso reproduzido pelo Jornal do Amapá, o de maior circulação do território, ocorreu durante a “Cruzada Cívica de Esclarecimento da Juventude” organizada pelo Governo Territorial junto com a UECSA. Neste ano, 1964, a direção estava sob comando da ala que apoiava o governo territorial e, consequentemente, o golpe-militar (Randolfe, 2009). O discurso dos estudantes universitários tinha grande valor para os secundaristas amapaenses por vários motivos, entre eles, por serem de uma instituição de ensino superior, que não existia ainda no TFA e por eles trazerem “provas” desse “fantasma” do comunismo que, até ali, não era materializado para a juventude do TFA.

Pela sua já mencionada relação direta com o funcionalismo público por ter em sua constituição diversos estudantes filhos de servidores públicos que eram ligados aos governos federal e territorial, pode-se considerar, entre suas diversas características, que a atuação da UECSA no sentido de apoio também fora uma reprodução da hierarquia social, uma necessidade de continuidade do poder familiar. Os estudantes do TFA, que não tinham sequer uma universidade, também tinham anseios ligados ao profissionalismo antecipado por seus pais, tios, avós. São pontos que devem ser considerados, como mencionou Rossana Rossanda:

[a] especificidade de que se reveste, na organização capitalista do trabalho, a formação de uma força de trabalho destinada a ter um papel de reprodução da hierarquia social. É sob um aspecto de participante de um mecanismo de exploração e objeto de um mecanismo de proletarianização que se situa a natureza real do estudante (Rossanda, 1970, p. 216).

Além dessa característica constitutiva que foi muito presente no decorrer das manifestações de apoio, outra que vale destaque é a intensa propaganda e atuação do governo territorial dentro das es-

colas. Da direção às salas de aula através dos professores, os estudantes viviam sob intensa vigilância e repressão. Um dos entrevistados pela CEV/AP, o estudante Josias Nogueira Hagen Cardoso, foi enfático sobre essa metodologia utilizada pelo poder estabelecido:

Naquela época nossa atividade estudantil era um tanto restrita porque todos os estabelecimentos de ensino no Território eram de propriedade do governo, de modo que era difícil fazer uma campanha que não afetasse o governo. E você que estudava na escola do governo terminava se prejudicando [...] eu, o Nestlerino (Valente), o Aroldo Franco, Celso Saleh, Adelbaldo Andrade, Jair Farias, Messias Tavares, Alopécio Franco, uma série de estudantes abraçavam a política estudantil. Quando começamos, a gente era penalizado. Quando tomávamos alguma iniciativa ou medida que esbarrasse no governo, com certeza seríamos punidos (Josias Nogueira Hagen Cardoso. Depoimento cedido à CEV/AP, em 19 de setembro de 2014).

Na fala de Josias podemos notar como não se pode ignorar uma não atuação por medo das retaliações dentro das próprias escolas. As punições dadas aos estudantes ficavam, pelo tamanho do TFA, marcadas na vida dos estudantes envolvidos.

A exemplo, durante a vigência do Território Federal, o cargo de Diretor de Escola era considerado um cargo estratégico (Secretaria do Estado da Comunicação, 2017, p. 33) pela importância que a educação básica passou a ter na consolidação do plano territorial. Esse cargo era vinculado diretamente ao governador. Ou seja, a vigilância era constante e o canal dos diretores de escola aberto ao regime ditatorial. (CEV/AP, p. 33)

Outro depoente, Fernando Canto, também estudante da época, relatou como agia um dos professores:

O professor Mário Quirino disse-me que era agente do Serviço Nacional de Informações e mostrou-se brutal no tratamento a mim dispensado, o que gerou discussão, quase motivando minha expulsão do colégio, cogitada por ele, o que não aconteceu graças à intervenção da orientadora. Afinal, eu estudaria o último ano do curso de contabilidade (Canto, 1980.).

O Serviço Nacional de Informação (SNI), que tinha a função durante o regime militar e “coletar e analisar informações pertinentes à segurança nacional” (Fausto, 2013) e a essa altura já havia se transformado em um centro de poder na luta contra o “inimigo” da ditadura, era capaz de causar transtornos enormes a estudantes como Fernando Canto. Por todas as ligações do TFA com o governo federal do regime, até prisões eram temidas por eles.

Nota-se com o debate aqui estabelecido, que, pelo menos por parte da UECSA, o seu apoio foi sistemático. Havia relações de poder, medo, influências que iam além do âmbito estudantil.

Isso fica claro quando, por força dos atos institucionais 1,2 e 3, a sede da UECSA é tomada e fechada pela ditadura militar juntamente com grêmios estudantis. A entidade só foi reconstituída em 1986.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até a apresentação da tese “O regime ditatorial militar no Amapá: terror, Resistência e Subordinação – 1964-1974”, do professor Dorival da Costa dos Santos, pouco se havia debatido, cientificamente, acerca do período no Amapá. Foi nele também que veio embutido alguns traços do que foi a atuação estudantil no período, em especial da UECSA. O relatório da Comissão Estadual da Verdade foi além, utilizando a história oral e colhendo os depoimentos dos estudantes superando a ausência de fontes no Estado.

Embora sejam trabalhos brilhantes e muito enriquecedores, a atuação da UECSA sempre fora posta às margens como uma entidade apoiadora do golpe e, logo, “traidora” da resistência ao regime. A minha tentativa aqui foi de trazer para o debate algumas razões desse apoio sempre tão vagamente mencionado. Não há a intenção de justificar, mas a intenção de superar uma utilização do passado que pode ter contribuído para a ausência de estudos aprofundados acerca do tema e, especificamente, da instituição.

Alto-me ao entendimento e da quase súplica de João Roberto Martins Filhos de não generalizarmos, nestes estudos, a atuação estudantil. A UECSA não teve sua constituição totalmente “revolucionária” e nem totalmente de apoio, e dificilmente alguma instituição estudantil terá. A maior parte das pesquisas dedicadas ao movimento estudantil aceitam afirmações genéricas que não resistem a análises aprofundadas (Martins Filho, 1987, p. 15).

O movimento estudantil no Amapá durante a ditadura militar no Brasil foi heterogêneo, e teve marcas ligadas ao território e sua constituição, ao poder, ao regionalismo, às classes e muitos outros aspectos que podem iniciar uma análise. Aqui considero, porém, que uma ala da UECSA, apesar de demonstrar apoio ao golpe em sua atuação, teve motivos muito contundentes e que merecem ser discutidos diante de uma perspectiva histórica não entregue às generalizações dos escritos apaixonados acerca do Movimento Estudantil no país

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERÊNCIAS

- Arns, D. P. E. (1985). *Brasil Nunca Mais*. Editora Vozes.
- Costa, A. S. M., & De Costa Silva, M. A. (2017). Novas Fontes, Novas Versões: Contribuições do Acervo da Comissão Nacional da Verdade. *Revista de Administração Contemporânea*, 21(2), 163-183. <https://doi.org/10.1590/1982-7849rac2017150101>
- Costa dos Santos, D. (2001). *O regime ditatorial militar no Amapá: Terror, Resistência e Subordinação – 1964/1974. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História*. Campinas, Brasil: Unicamp. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/282047>
- François, E. (1987). Fécondité de l’histoire orale. *Les cahiers de L’HTP*, (4), 33-43.
- Garcia, M. L. R. (2003). *Geração Esperança*. Alfa-ômega.
- Gohn, M. G. (2011). Movimentos Sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, 16(47), 333-361. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782011000200005>
- Hobsbawn, E. J. (1998). *Sobre História*. Companhia das Letras.
- Lopes, G. E. (2014) *Ensaio de terrorismo: história oral da atuação do Comando de Caça aos Comunistas*. Editora Pontocom.
- Mesquita, M. R. (2006). *Identidade, cultura e política: os movimentos estudantis na contemporaneidade*. São Paulo.
- Marques, I. C. (2009). *Território Federal e mineração de manganês: gênese do Estado do Amapá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Martins filho, J. R. (1987). *Movimento Estudantil e Ditadura Militar: 1964-1968*. Papyrus.

- Napolitano, Marcos. (2011). O golpe de 1964 e o regime militar brasileiro: apontamentos para uma revisão historiográfica. *Revista Contemporânea: História y problemas del siglo XX*, 2(2), 209-217. <http://www.geipar.udelar.edu.uy/index.php/2017/05/06/ensayo-bibliografico/>
- Poerner, A. J. (1979). *O Poder Jovem. (2ª edição revisada e ampliada)*. Civilização Brasileira.
- Oliveira, A., & Rodrigues, R. (2009). *Amazônia, Amapá: escritos de história*. Editora Paka-Tatu.
- Rossanda, R. (1970). Les étudiants et la gauche révolutionnaire en Italie. *L'Homme et la Société*, (16), 201-217. https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1970_num_16_1_1288
- Secretaria do Estado da Comunicação. (2017). *Relatório Final da Comissão Estadual da Verdade do Amapá, & Francisco das Chagas Bezerra – Chaguinha*. Amapá Governo Do Estado. <http://www.cev.ap.gov.br/det2.php?id=3455>
- Rodrigues, R. (2009). A participação política dos estudantes amapaenses: da fundação da UECSA ao golpe de 64. In, A. Oliveira & R. Rodrigues (eds.). *Amazônia, Amapá: escritos de história*. Belém, Brasil: Editora Paka-Tatu.
- Sanfelice, J. L. (1986). *Movimento Estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 64*. São Paulo: Cortez Editora. Editora Autores Associados
- Santana, F. (2007). *Atuação política do movimento estudantil no Brasil: 1964 a 1984*. [Tesis] Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paul <https://doi.org/10.11606/D.8.2007.tde-23012008-113411>
- Santos, F. R. (1998). *História do Amapá: da autonomia territorial ao fim do Janarismo 1943-1970*. Editora Gráfica “O Dia”.
- Silva, M. L. (2013) A ditadura da liberdade: um Brasil que 64 não revelou. Natal. In, ANPUH (Comp.). *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Brasil.
- Silva, M. L. (2017). O Território imaginado: Amapá, de território à autonomia política (1943-1988). [Tese Doutorado em História]. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Brasília.
- Silva, V. A. C. (1990). Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica. In, M. L. Silva. *República em Migalhas: história regional e local*. Marco Zero.

AUTHOR

Marcella Vieira Viana. Mestranda em História pela Universidade de Brasília (UnB). Possui graduação em História pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil República e atua com os temas democracia, movimento estudantil e ditadura no Brasil.



Censura cinematográfica em Brasília: Análise do discurso à luz de Pêcheux e Althusser

Cinematography censorship in Brasilia: Discourse analysis through Pêcheux and Althusser

 Amanda de Oliveira Passos
Universidade de Brasília - Brasil
Brasil, Brasília
passos.amandao@gmail.com

RESUMO

O artigo investiga as nuances dos discursos sobre Brasília presentes nos textos de pareceres de censores que atuaram durante a ditadura militar. Os filmes que sofreram censura prévia escolhidos para a construção do artigo foram “Vestibular 70”, “Brasília Ano 10” e “Samba em Brasília”. Os dois primeiros foram produzidos na capital e o último no Rio de Janeiro, no ano de 1960. Diante disso, foi importante refletir sobre a historicidade de como se apresentava o discurso dos pareceristas nos documentos. Para tal, os pareceres foram examinados à luz da Análise do Discurso de Michel Pêcheux e Althusser, bem como outras reflexões dentro deste campo teórico-metodológico. A historiografia sobre Brasília foi de extrema importância para o entendimento da conjuntura na qual a linguagem dos pareceres está inserida. A pretensão desta análise foi identificar o papel do cinema candango na construção do imaginário da cidade e sua relação com o Estado, por meio dos pareceres.

Palavras-chave: Cinema Candango; Análise do Discurso; Cinema; Brasília.

ABSTRACT

This article investigates the nuances of the discourses about Brasília in the texts of the censor's opinion on who acted in the military dictatorship in Brazil. The movies that suffered previous censorship were “Vestibular 70”, “Brasília Ano 10” and “Samba em Brasília”. The first two were produced in the capital and the last one in Rio de Janeiro, in 1960. With that being said, it was important to reflect on the historicity of how the discourse was presented in those documents. For that, the opinions were examined in the light of the Speech Analysis of Michel Pêcheux and Althusser, alongside other reflections inside this theoretical-methodological field. The historiography about Brasília was also of extreme importance for the understanding of the conjecture in which the language of the opinions is inserted. The aspiration of this analysis was to identify the role of the candango cinema in the construction of the city's imaginary and its relation to the State, through the opinions of censorship.

Keywords: Candango Cinema; Discourse Analysis; Cinema; Brasília.

“Apesar de não ser primoroso do ponto de vista técnico, o documentário tem valor, principalmente por ser obra amadorística. Pode ser dado ‘Boa Qualidade’ e ‘Livre para Exportação’, por atender aos requisitos legais e por mostrar as belezas de nosso país”.
(Parecer de Maria Luíza Barroso Cavalcanti, censora. Brasília, 11 de junho de 1971).
Cedido pelo AN/BSB, 2019

1. INTRODUÇÃO

A citação acima é um dos pareceres de censores dos filmes com a temática “Brasília”. A obra audiovisual em questão é “Brasília Ano 10”, de Geraldo Sobral Rocha, que sofreu censura prévia. Com o objetivo de homenagear os 10 anos da capital, este curta-metragem traz diversas imagens dos locais frequentados de Brasília, descrito por Vladimir Carvalho, cineasta renomado da região, como documentário que deu “uma feição própria ao cinema produzido em Brasília, voltado para a realidade cultural e antropológica do Centro-Oeste, reflexivo e moderno – um cinema peculiar de Brasília.” (Carvalho, 2002, p. 20). Este é um dos 3 pareceres que serão analisados neste artigo na perspectiva teórico-metodológica da Análise do Discurso, baseada nos estudos de Pêcheux e Althusser.

Neste sentido, o trabalho investiga as nuances dos discursos sobre Brasília presentes nos textos dos pareceres destes agentes do Estado que atuaram durante a ditadura militar. Fez-se importante refletir sobre a historicidade da apresentação da linguagem presentes nos pareceres. A bibliografia existente sobre o assunto também será de extrema importância para entender a conjuntura na qual o discurso dos pareceres está inserido.

A historiografia crítica sobre Brasília foi discutida incansavelmente por autores como James Holston. Alberto Xavier e Julio Katinsky e Paulo Bicca, problematizando a visão historiográfica tradicional da construção que foi analisada, primeiramente por outros autores, apenas a partir do ponto de vista dos fundadores. As críticas ao engessamento da arquitetura modernista e do plano de Lúcio Costa e Oscar Niemeyer, como tantas outras problemáticas, começam a ser discutidas a partir destes novos pontos de vista críticos da história de Brasília a partir dos anos 1980 (Gomes, 2013). Estes autores, em especial James Holston, vão ser imprescindíveis para o esclarecimento de pontos importantes do trabalho como o mito fundador de Brasília e a doutrina da arquitetura modernista.

2. METODOLOGIA

Para que fossem analisados os pareceres da censura da época, foi feita uma extensa busca no Arquivo Nacional de Brasília, local onde é possível encontrar esse objeto de pesquisa. Durante a consulta, os filmes feitos em Brasília e que falavam sobre Brasília foram priorizados, em especial os produzidos pelos professores e alunos da Faculdade de Cinema da Universidade de Brasília na época, todos em formato de documentário e curta-metragem. Esses filmes foram feitos durante a década de 70 quando surge essa escola de cinema em Brasília. Alguns dos nomes envolvidos com as obras são Vladimir Carvalho, Nelson Pereira dos Santos, Fernando Duarte, Cécil Thiré, Geraldo Sobral, Rogério Costa Rodrigues e Heinz Förthman (Carvalho, 2002, p. 20).

A reflexão se deu à luz da Análise do Discurso, priorizando o campo teórico porque o artigo investiga o que enuncia, como enuncia e quando se enuncia o discurso sobre Brasília presente nos pareceres dos censores dos filmes. Alguns dos autores e autoras trazidos para a análise são os clássicos Althusser e Pêcheux, formuladores da teoria a priori, comentaristas posteriores como a professora Eni Orlandi e o historiador Stuart Hall, principalmente analisando e utilizando seu conceito de sistemas de representação dentro da lógica dos discursos.

Outro campo teórico-metodológico importante para se entender as fontes é a historiografia sobre Brasília. James Holston, Paulo Bicca e diversos outros autores que desenvolvem trabalhos sobre a história de Brasília e as representações da cidade foram trazidos para o esclarecimento e debate acerca do tema. Além disso, uma busca sobre historiografia da ditadura militar brasileira fez-se necessária a todo momento, levando em conta que os pareceres foram desenvolvidos durante o regime militar. Desta forma, nomes como Rodrigo Patto Sá Motta, Inimá Simões e autores e autoras que pesquisam sobre o tema da ditadura e da censura foram utilizados para auxiliar na análise dos pareceres da época e a lógica por trás de suas produções.

3. DESENVOLVIMENTO

3.1 Será o cinema a arte brasileira por excelência?

No senso comum, ao se falar em Modernismo, logo se pensa em Semana de Arte Moderna de 1922 e todos os artistas envolvidos nesse projeto. Isso porque a literatura modernista e autores como Mario de Andrade estão comumente ligados à ideia do movimento modernista, como símbolos de “brasilidade” tão forte que já se tornaram naturalizados no imaginário nacional (Bresciani, 2007). Por isso, é preciso situar que, ao falar de discursos sobre Brasília e modernismo neste artigo, trata-se especificamente dos discursos marcados pelo tema da vinda da capital para o interior, bem delimitados no governo Juscelino Kubistchek e pelos arquitetos e outros profissionais responsáveis por esse trabalho. Esse discurso é pautado, majoritariamente, nos ideais do ISEB (Instituto Superior Estudos Brasileiros) e do CIAM (Congresso Internacional da Arquitetura Moderna), inspirados nas ideias de arquitetura moderna de Le Corbusier¹. Quando Brasília foi construída, a cidade se tornou um símbolo brasileiro de grande peso e houve a criação de uma “utopia de lugar”, o que deu espaço para a criação de um mito fundador da nova capital federal (Risério, 1993, p. 123).

A partir do próprio governo de Juscelino Kubistchek, inspirado nos ideais mencionados anteriormente, Brasília se consolida enquanto símbolo do Brasil moderno no imaginário político e social do Brasil. A constituição de uma Brasília-capital enquanto símbolo nacional do futuro é anterior até mesmo a ideia de Brasil (Mendes, 1997). Isso porque, como se sabe, o plano de transferência da capital era antigo. O nome “Brasília” foi sugerido por José Bonifácio ainda em 1823, dando a entender que já se discutia sobre essa transferência há um bom tempo. As discussões foram retomadas em 1891, quando tal intenção se incorporou à Constituição. A consequência foi a criação, no ano de 1892, da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil, que ficaria conhecida como Missão *Cruls*. Entretanto, todo o processo só foi verdadeiramente colocado em prática a partir de 1956, quando Juscelino convidou Oscar Niemeyer para fazer parte do projeto de construção da capital moderna. No ano seguinte, depois do concurso do projeto de capital, o qual Lúcio Costa ganharia, começaram as discussões em torno do plano piloto do arquiteto. Com o ideal modernista de arquitetura incorporado pelo arquiteto, admirador e amigo de Le Corbusier, Brasília seria a cara do Brasil moderno e o cinema se consolidou na cidade como uma das formas de fazer propaganda da capital no Brasil e no mundo (Nunes, 2005).

Nos anos 70, a cidade estava em plena expansão e os cineastas que se deslocaram para a capital trouxeram o curso de Cinema para a Universidade de Brasília. O cinema dos anos 70 produzido em Brasília tem a característica peculiar de se tratar majoritariamente de documentários. Isso porque houve um esforço dos cineastas envolvidos com o cinema local de consolidar o documentário como o cinema produzido na cidade, ao criarem no curso o ambiente que valorizava o gênero. O curta-metragem também ganhou a atenção e apreciação destes cineastas, que pretendiam, com isso, criar uma identidade para cinema brasileiro (Carvalho, 2002, p. 30). Os documentários, em sua maioria, trazem também a arquitetura de Brasília como marca central. Tanto “Brasília ano 10”, como “Vestibular 70” e outros filmes produzidos na mesma época têm essa característica. É o que conta Vladimir Carvalho, um dos diretores do filme “Vestibular 70”, que passou por censura prévia diversas vezes. De acordo com o cineasta, depois dos cinejornais produzidos pela Novacap, que já foram analisados no artigo de Ana Lúcia de Abreu Gomes, “Brasília nos filmes da Novacap”, nos anos 64 e 65, vieram para Brasília diversos outros diretores e produtores como Nelson Pereira dos Santos, Paulo Emílio Salles Gomes, Jean Claude Bernardet e Dib Lufti, os primeiros docentes do curso de Cinema da Universidade. Em 1965, o trabalho se tornou árduo devido às demissões em massa promovidas pelo governo, e os cineastas citados também sofreram as consequências dessas medidas.

É dessa época também o Clube de Cinema de Brasília, criado por Paulo Emílio, o qual criou um momento de grande ebulição e interesse em torno do cinema (Carvalho, 2002, p. 20). O primeiro filme, dirigido no mesmo ano, foi “Fala, Brasília”, um documentário que mostra entrevistas com diversos trabalhadores da cidade. A autoria é de Nelson Pereira dos Santos. Depois disso, vários filmes surgiram, inclusive

¹ O ISEB foi uma instituição vinculada ao Ministério da Educação, criada em 1955. O Instituto reunia grande intelectuais brasileiros, dentre eles Nelson Werneck Sodré, Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe. O objetivo era propagar os ideais do nacional-desenvolvimentismo, com o intuito de proporcionar a junção das classes dinâmicas, isto é, a classe progressista, que se tratava de um agrupamento de reformistas sociais e liberais interessados na industrialização capitalista, contra os setores sociais arcaicos agroexportadores e, deste modo, possibilitar uma revolução democrático-burguesa no Brasil, rumo a industrialização e ao Brasil moderno. Já o CIAM foram congressos que se iniciaram em 1928, na Suíça. Os arquitetos envolvidos foram os responsáveis pela definição do conceito de *international style* na arquitetura, trazendo a estética do limpo, sintético, funcional e racional. Estes pensadores do Congresso consideravam a arquitetura e urbanismo como um potencial instrumento político e econômico, uma causa, que deveria ser direcionada ao progresso social. Foi neste contexto que Le Corbusier escreveu a Carta de Atenas, baseada nas discussões ocorridas na quarta conferência da organização. Foi a percussora dos ideais do urbanismo moderno. (Moreira, 2003; & Barone, 2002).

os que serão representados por meio dos pareceres. É o caso de “Vestibular 70”, de Vladimir Carvalho. O documentário sobre o vestibular de 1970 foi produzido como curta, para apresentar aos brasilienses como se dava a realização do vestibular para ingresso na Universidade na capital. Geraldo Sobral Rocha, juntamente com Vladimir, foram os responsáveis por idealizar o filme “Brasília ano 10”, também alvo da censura. Entretanto, os filmes em si não são o tema central neste artigo. O cerne da análise é entender o que Inimá Simões chamou de história do cinema às avessas, quando sugeriu, em uma de suas notas de rodapé, que alguém necessitava fazer a história do cinema ao contrário: na visão do parecer dos censores (Simões, 1999). O outro filme que foi submetido a censura tem uma relação indireta com a história do cinema candango. “Samba Em Brasília”, de Watson Macêdo, não foi filmado completamente na cidade, mas majoritariamente, no Rio de Janeiro. Os pareceres destes 3 filmes serão objetos de reflexão para que se possa entender como se deu a relação sujeito-objeto entre os censores e os filmes. Todos os filmes sobre Brasília têm pontos em comum: exaltam a arquitetura da cidade e a capital como símbolo do Brasil, por isso, logo são liberados. O porquê disso será esclarecido a partir do exame dos documentos.

3.2 O caso dos pareceres de filmes sobre Brasília

Título: Vestibular 70

[...]

Argumento: Documentário em preto e branco sobre os exames vestibulares de 1970 da Universidade de Brasília.

[...]

Mensagem: Positiva

Valor Educativo: Tem

Conclusão: Liberado para todos os países.

03 de dezembro de 1970.

Geová Lemos Cavalcante (Vestibular 70. Parecer nº 14592, 03 de dezembro de 1970. Brasília. Cedido pelo AN/BSB, 2019)

O primeiro parecer encontrado foi o de “Vestibular 70”. Este e os outros 2 foram selecionados baseado em um recorte de escolha prévio: pretendia-se escolher alguns dos primeiros filmes que falassem sobre Brasília. O argumento do parecer é pequeno e chega a ser irônico a utilização da palavra argumento neste documento em específico, visto que a brevidade com que Cavalcante apresenta o tema do documentário é notória. Além disso, o parecerista deixa claro que a mensagem do documentário é positiva e que possui valor educativo, algo em comum em todos os pareceres aqui analisados. A reação do censor ao parecer é comum aos filmes da época. Como colocado por Inimá Simões em “Roteiro da intolerância: a censura cinematográfica no Brasil”, durante os anos de 1965 e 1971, o cinema candango sofreu grande repressão e o Festival de Brasília do Cinema Brasileiro chegou a ser suspenso por três anos (Simões, 1999). A movimentação das escolas de cinema candangas, com criação tão recente e tão perto dos olhares censores (dos 210 censores que trabalharam para a ditadura, 150 estavam alocados em Brasília) não tinha muito o que fazer senão tentar trazer filmes menos polêmicos possíveis. Afinal, o mesmo diretor de “O País de São Saruê”, um dos emblemáticos filmes debatidos e que foi censurado pela ditadura militar, estava também por trás desse curta-metragem, sem “conteúdo subversivo” nenhum de acordo com este parecerista, como é o caso do outro filme. O filme “País de São Saruê”, de 1971, é uma obra que denuncia a situação precária do Nordeste. Quando foi censurado, alegava-se que Vladimir Carvalho estava se colocando contra o governo vigente, por expor as mazelas sociais vividas na região. Inimá Simões dedicou um tópico em especial em seu livro só para falar sobre o caso da censura do filme (Simões, 1999, p. 140).

Além disso, é claro o interesse dos cineastas do local em criar uma memória da cidade, nesse caso específico uma memória que remetesse à Universidade de Brasília como funcional e apta para receber alunos, por meio dos documentários, tão próprios da capital. Esse tipo de cinema documentarista, como os cinejornais da Novacap, é percebido como “uma forma de jornalismo por meio da experiência estética do cinema” (Maia, 2006, p. 9). Sobre os cinejornais, já existem trabalhos expressivos como Rodrigues (1996), Bizello (2008) e Abreu (2014). O impacto do gênero é evidente no começo da história do cinema candango. “Vestibular 70” é uma das obras que reflete muito bem isso. O artigo de Ana Lúcia de Abreu Gomes, “Brasília nos filmes da Novacap”, problematiza como, no senso comum, se toma documentário não como uma narrativa com intencionalidade socio-política, mas como a *história verdadeira*, o que *realmente* aconteceu. Em suas palavras

O uso das produções cinematográficas, demonstrado pelo depoimento dos cineastas contratados pela Novacap, é clara: a imagem é capaz de retratar a realidade e, portanto, aquilo que é filmado e depois apresentado é tomado pelo que realmente aconteceu. O filme — assim como a fotografia, como imagens técnicas que são — está associado ao seu referente, possuindo, assim, um caráter indiciário, ou seja, a marca que uma presença deixou na película quer fotográfica, quer cinematográfica. Além deste aspecto, e talvez por causa dele, é muito comum tomar as narrativas, a organização disposta pela narrativa visual como inscrita na própria lógica do mundo, da realidade, como se ela existisse independentemente do homem que lhe atribui sentido. (Gomes, 2014, p. 52)

Mesmo com todos os cuidados, o filme “Vestibular 70” sofreu censura prévia diversas vezes. Ao procurar este e outros pareceres na Coordenação Regional do Distrito Federal do Arquivo Nacional, foi também encontrado outros documentos da censura e uma carta da própria Fundação Cultural do Distrito Federal², referente à este filme, solicitando liberação para exibição em três momentos: no VI Festival de Brasília do Cinema Brasileiro, em dezembro de 1970, durante o Festival Brasileiro de Curta-Metragem, em março de 1971 e uma exibição em evento não identificado no documento em dezembro de 1975. Essa burocracia pela qual o filme passou tem um porquê. O cargo de censor funcionava, muitas vezes, como uma espécie de cargo comissionado. Havia concursos, mas não era sempre (Simões, 1999). Por esse motivo, muitos censores não possuíam formação adequada ou sequer qualquer formação para lidar com os tipos de linguagem e estética apresentada pelos filmes. Isso fica claro nas diversas polêmicas envolvendo filmes, como foi o caso do filme “A chinesa”, de Jean-Luc Godard. Na época, nos anos 60, o filme foi censurado e gerou muita discussão entre intelectuais e críticos de cinema. A polêmica foi tanta que o ministro da Justiça de Costa e Silva, Luís Antônio da Gama e Silva, um homem radical e ultraconservador, decidiu escrever seu próprio parecer sobre o filme depois de vários recursos feito pela França-Filmes, distribuidora dos filmes franceses. No documento, o ministro comenta:

La chinoise, título francês do filme proibido, de Jean-Luc Godard, um dos mais discutidos diretores do cinema contemporâneo, envolve, na verdade, uma sátira maliciosa, ironizando o comportamento de uma juventude pouco experiente, de tendências esquerdizantes, sem bases seguras, que muito se aproxima do que entre nós se convencionou chamar de “esquerda festiva”. [...]

Não há, em A chinesa, uma mensagem visando à subversão da ordem ou à doutrinação política, mas se realiza, com habilidade e técnica curiosa, um trabalho que demonstra a inutilidade dos debates dos temas político-ideológicos por jovens utópicos. É uma aventura vivida por um pequeno grupo de moços, a maioria estudantes que, no final, recebem a correta lição do professor.” Não considero, assim, que haja qualquer risco à segurança nacional e à formação política de nossa mocidade a exibição do filme A chinesa, pois seu objetivo é bem outro, caracterizando-se pela malícia e pelo humor tão peculiares aos franceses [...]. (Gama e Silva, 1968 como citado em Simões, 1999, p. 101)

Ele terminou seu parecer reformando a Portaria nº 182, de 1968, com a finalidade de autorizar a exibição do filme. Diferente dos censores, que proibiram o filme simplesmente pela fama de “besta-fera” de Godard, o parecer do ministro da Justiça apresentou uma avaliação em consonância com os debates cinematográficos da época e reconheceu a grandiosidade do diretor francês (Ancona, 2007). Ele mostrou, diferente da maioria dos censores, um conhecimento acerca do tema que está abordando, ao escrever um documento bastante elaborado. Alguns cineastas e intelectuais que criticavam cinema na época viam o filme da mesma maneira. Entretanto, obviamente, não se apoiavam na linguagem do militar, que abusa de frases e termos como “esquerda festiva” ou “não há uma mensagem visando à subversão da ordem ou à doutrinação política”. Esse sistema de representação, típico de uma linguagem baseada na Doutrina de Segurança Nacional, era também familiar aos censores, já que os militares ministravam aulas para en-

² A Fundação Cultural do Distrito Federal foi criada em janeiro de 1961. Funcionou em vários lugares até que teve sua sede transferida para o anexo do Teatro Nacional Claudio Santoro, em 1981. Ali se manteve até maio de 1999, quando foi fundida à Secretaria de Cultura do DF, que aconteceu por meio do Decreto nº 20.264/99. Disponível em <<http://www.arpdf.df.gov.br/fundo-fundacao-cultural-do-distrito-federal>> acesso em julho de 2020.

siná-los que tipos de filmes são “propaganda comunista ou não”. Sistema de representação é aqui entendido como “ideologia”, como trabalha Stuart Hall, baseado no linguista Althusser (Hall, 2011). Entretanto, a maneira como o ministro domina os conceitos e a crítica sugere uma pessoa experiente e que está por dentro dos debates sobre cinema. Ao colocar que “caracterizando-se pela malícia e pelo humor tão peculiares aos franceses”, o censor demonstra um certo conhecimento em relação ao cinema francês, por exemplo.

Com o AI-5, em dezembro do mesmo ano da polêmica de “A Chinesa”, muitas dos recursos solicitados pelos cineastas em relação aos seus filmes censurados se tornariam assuntos mais sensíveis³. Foi o que experimentou o filme “Vestibular 70”, lançado depois do Ato Institucional, passando por diversas censuras prévias antes de suas diversas exposições ao público. No parecer, o pouco dito surpreende. Mesmo com esse tipo de abordagem do parecerista, o filme só veio a ganhar certificados especiais para exibição nos festivais. Isso acontece porque a censura estava mais preocupada com a difusão de certos filmes ao grande público por meio do cinema do que com a difusão das obras entre os grupos de artistas e cineastas, que se aproveitavam dessa elasticidade para debater seus filmes em cinemotecas, cineclubes e festivais. Quando se tratava de censura na televisão, instrumento de difusão de ideias muito mais presente nos lares de diversas famílias brasileiras, a proibição era mais rígida.

O caso do parecer do filme “Brasília ano 10”, de Geraldo Sobral Rocha, já introduzido no artigo, aponta também para reflexões histórico-teóricas interessantes. Com o objetivo de homenagear os 10 anos da capital, este curta-metragem traz diversas imagens dos eventos promovidos em Brasília durante o aniversário. A partir da Análise do Discurso e da historiografia de Brasília, diversos pontos são esclarecidos. O parecer, de Maria Luiza Barroso Cavalcante, apresenta a seguinte definição para o filme

Título: Brasília Ano 10

Documentário sobre Brasília com vistas e paisagens da Capital Federal em seu 10º aniversário.

Focaliza algumas das festividades com que foi comemorada a data: corrida de automóveis, jogo de futebol, fogos de artifício e alguns outros atrativos. Também são mostradas as principais belezas arquitetônicas da cidade, os traçados urbanísticos e curiosidades como as feiras nas cidades satélites e o jogo de futebol nos terrenos baldios. É enfatizada a funcionalidade e ao mesmo tempo a bucolidade da capital brasileira.

Apesar de não ser primoroso do ponto de vista técnico, o documentário tem valor, principalmente por ser obra amadorística. Pode ser dado “Boa Qualidade” e “Livre Para a Exportação”, por atender aos requisitos legais e por mostrar as belezas de nosso país. (Brasília Ano 10. Parecer nº 15279. Data não especificada. Brasil. Departamento de Turismo e Recreação do Distrito Federal. Cedido pelo AN/BSB, 2019)

Como aponta Pêcheux, Althusser e tantos outros autores que trabalham com a Análise do Discurso, o conceito “ideologia” na composição da linguagem se faz central. Althusser, autor de tradição marxista, vê a ideologia não como conteúdo e formas de ideias que são superficiais, mas como categorias inconscientes pelas quais as condições são representadas e vividas (Mussalim & Bentes, 2004). Stuart Hall vê a ideologia althusserana como um sistema de representações, na qual estruturas se sobrepõem a outras de modo inconsciente e é dentro deste inconsciente que os seres humanos mudam as experiências vividas entre eles e o mundo e assumem a sua própria consciência e visão de mundo (Hall, 2011). Nesse sentido, é imprescindível perceber que, ao declamar sobre as belezas da capital, arquitetônicas e bucólicas, afirmando, a partir disso, que o documentário “tem valor”, a parecerista demonstra sua visão de mundo, impregnada com a ideologia do Estado – ou, como coloca Althusser, os aparelhos ideológicos do Estado – propagada pelo governo de Juscelino Kubistchek e os fundadores da capital federal e levada a cabo pelo regime ditatorial por meio da ideia de modernização conservadora. O conceito de modernização conservadora foi aplicado pelo Estado ditatorial Brasileiro, com o lema “Desenvolvimento com segurança”. De acordo com o autor Rodrigo Motta, o modelo de desenvolvimento no Brasil, depois do golpe, destacava a formação de alianças reunindo burguesias e proprietários rurais, que, tangidos pelo medo da revolução social, iniciariam processos de modernização conservadora conduzida pelo Estado. A modernização de fato representou aliança social e política heterogênea, baseada em mobilização contrarrevolucionária no Brasil (Motta, 2014).

³ O AI-5 é conhecido por ter sido o Ato Institucional responsável pelo enrijecimento da ditadura militar, que concedeu poderes absolutos para o então ditador Artur da Costa e Silva e os que vieram depois dele, obstruiu manifestações e suspendeu a garantia de habeas corpus, fechou o Congresso Nacional, cassou direitos políticos, dentre outras medidas. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-05-68.htm> acesso em julho de 2020.

Como nos mostra James Holston em “A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia”, Brasília é formulada e colocada em prática baseada em toda uma mitologia. Parafraseando Barthes (1972), Holston afirma que o mito é considerado um sistema de representações já formado. É constituidor de uma metalinguagem, uma estrutura que se sobrepõe à linguagem primeira. No caso do plano piloto de Lúcio Costa, em sua idealização, há diversos sistemas de representação, como por exemplo 1) o sistema arquitetônico, apresentado no formato mais simples possível – o avião simbolizando o Plano Piloto – como queria o próprio Lúcio Costa 2) a doutrina da arquitetura modernista e 3) o relatório do projeto, simples, com caráter de anúncio, baseado no discurso de Costa sobre o projeto. Lúcio Costa deixa claro, em seus depoimentos, o interesse de colocar Brasília como um símbolo. De acordo com o arquiteto, a cidade não poderia ser concebida “como simples organismo capaz de preencher satisfatoriamente sem esforço as funções vitais de uma cidade moderna qualquer, não apenas como urbs, mas como civitas, possuidora dos atributos inerentes a uma capital”. Brasília é vista como a capital das capitais, inspiradora de todo o desenvolvimento nacional (Costa, 1957 como citado em Holston, 1993, p. 70). Com a instrumentalização deste sistema de representação, surge então a legitimação dos mitos de fundação que representam interesses de pessoas e grupos sociais específicos, no caso de Brasília, os arquitetos modernistas, JK, e tantos outros. Além disso, como aponta Holston, baseado ainda em Barthes

Os mitos de fundação têm, para quem os narra, o papel de transformar a história em natureza. Apresentam como se fosse naturalmente dado ou recebido – como sagrado, eterno, ideal, ou universal – um conjunto de acontecimentos e de relações que, na verdade, são produtos da história. (Holston, 1993, p. 73)

Deste modo, Pêcheux é imprescindível para o entendimento da lógica por trás desse discurso, pois o autor reitera a ideologia como algo não-neutro e político. A ideologia de Brasília como cidade do amanhã, símbolo do novo Brasil, da modernidade, apresentada na forma arquitetônica modernista de Lúcio Costa e Oscar Niemeyer, é um sistema de representações muito bem-sucedido, baseado em um projeto político específico. Por meio de intensas propagandas do governo e de seus fundadores, desde as fotos de Marcel Gautherot na revista *Módulo* (Salgueiro, 2014), aos cinejornais da Novacap, perpassando pelos ideais dos intelectuais do ISEB, esses discursos chegam até o cinema candango dos anos 70 e aos pareceres censórios de agentes de Estado, comprovando a permanência e apropriação dessas ideias. A linguagem utilizada pela censura, permeada pelos signos deste sistema, ao dizer que “são mostradas as principais belezas arquitetônicas da cidade, os traçados urbanísticos”, vocabulário de um sistema de representação baseado na arquitetura modernista, ou quando enfatiza a presença da “funcionalidade e ao mesmo tempo a bucolidade da capital brasileira.” no filme, deixa claro como ela, enquanto indivíduo, internalizou a ideologia de um discurso sobre Brasília em diversos aspectos.

O parecer sobre o filme “Samba em Brasília” também é um caso interessante. Nele, o filme é descrito da seguinte forma:

Título: Samba em Brasília

Uma jovem da escola de samba do morro vai conhecer a vida da granfinagem e se apaixona pelo filho dos patrões. Vendo que sua escola ia morrer, retorna ao morro e resistiu a alegria de sua gente.

Uma sequência de músicas, shows, ensaios de escolas de samba, romance, umbanda simulada, fofocas, mostrando o valor do samba brasileiro, enaltecendo os valores nacionais na cidade de Brasília, no samba, no carnaval, nas danças, mostrando a todo tipo de espectador que nem sempre é preciso citar obras e nomes estrangeiros para provar cultura.

Considerando que nada consta que venha a se contrapor às Leis e normas censórias, opinamos pela liberação para todas as faixas etárias, ou seja, LIVRE (Samba em Brasília Parecer nº 10723. Data não especificada. Brasil. CINEDISTRI LTDA. Cedido pelo AN/BSB, 2019)

O filme de Watson Macêdo tem uma peculiaridade em relação aos outros: não foi produzido em Brasília, mas no Rio de Janeiro. Entretanto, a obra tem a capital como tema central. Em meio a canções e números musicais, “no samba, no carnaval, nas danças”, como é colocado pelo censor, a imagem de Bra-

sília como símbolo de esperança de um novo Brasil é trazida à tona mais uma vez e é o tema do principal número musical apresentado pela protagonista Eliana Macedo e o pianista Bené Nunes. O filme, de 1960, traz imagens da Novacap enquanto era construída pela administração Juscelino Kubitschek. No filme e neste parecer, é perceptível a mistura entre elementos da cultura brasileira como o samba e o carnaval, marcados pela sua relação com o Rio de Janeiro, a antiga capital. Mas o parecer coloca Brasília de maneira diferente, deslocada da ideia inicial dos produtores presente no filme (a ideia de “Brasília como símbolo da esperança”) e colocada como o lugar de enaltecimento dos valores nacionais. “Brasília: capital da esperança” é um sistema de representação muito utilizado pelos discursos dos fundadores, como é o exemplo do texto do médico e oficial do Exército Brasileiro Ernesto Silva (Silva, 1999).

Ao escolher como fonte deste estudo os pareceres censórios, foi necessário investigar as condições de produção de sua materialidade, uma vez que são fontes produzidas por agentes do Estado, os censores, durante o período da ditadura militar. Do ponto de vista do campo teórico-metodológico da Análise do Discurso, as condições de produção de qualquer tipo de fonte devem compreender fundamentalmente os sujeitos e a situação. Como já mencionado, de acordo com Pêcheux, não existe ideologia neutra e toda ideologia é política, e isso se estende para o âmbito da linguagem. Baseado nisso, a ditadura militar e seu aparato estatal, neste caso, os censores, tinham vocabulários próprios, seus próprios sistemas de representação, suas ideologias, materializadas e colocadas em prática por meio da Doutrina de Segurança Nacional, que era difundida também nas divisões de censura por meio de cursos técnicos. A materialidade dos aparelhos ideológicos do Estado é parte do pressuposto de que as ideologias, de acordo com Althusser e como aponta Mussolim et al. (2004) têm existência material, ou seja, não devem ser estudadas (apenas) como ideias, mas como um conjunto de práticas materiais que tem efeito na realidade. O “apenas” em parêntesis foi adicionado pela autora, já que Althusser, por ser de uma tradição marxista, trabalha com o materialismo dialético-histórico, negando a importância do “mundo das ideias” platônico na discussão sobre sistema de representação e ideologia. Considero que ambos são importantes para a Análise do Discurso, já que existe um mundo inteligível para além da mera “realidade” pressuposta pelo materialismo histórico. Para um debate mais aprofundado sobre realidade e linguagem (Koselleck & Gadamer, 1997). Os efeitos da Doutrina de Segurança Nacional nessa realidade são claros quando se percebe, voltado para o tema do artigo, o tipo de linguagem usada nos pareceres de censura prévia.

Sobre a Doutrina de Segurança Nacional, é importante destacar que um de seus principais formuladores no Brasil foi general Golbery do Couto e Silva, que estudava questões sobre geopolítica. Com o golpe, amplamente apoiado e financiado pelos Estados Unidos, essas questões foram formuladas com base nos critérios das teses do Pentágono. A presença da difusão da doutrina na formação dos censores é perceptível já no ano de 1965. Como já mencionado anteriormente, os censores eram pessoas de pouca ou nenhuma escolaridade, e alguns chegavam até a ser analfabetos. Diante desta realidade, os militares passaram a ministrar cursos para os censores de formação e informação guiados pela Doutrina de Segurança Nacional. Para isso, foram elaborados textos com noções básicas da doutrina. De acordo com Simões

O primeiro (texto) tem o título “Ação psicológica comunista” e está dividido em quatro partes. A primeira traz a teoria do reflexo condicionado, formulada por Pavlov, que, de acordo com o raciocínio dos militares, serviu obviamente aos desígnios de Lenin. Em seguida, passa rapidamente por uma psicanálise rasteira, no padrão do que é vendido em banca de jornal, fixando-se de maneira obsessiva na questão do complexo de culpa dos democratas. Depois vem uma parte pouco inteligível sobre as técnicas parapsicológicas utilizadas para converter os democratas, e, finalmente, a substituição de “um Deus uno, imutável e eterno” pela religião do Estado, atribuindo-se a Ele, o Estado, os dons da “infalibilidade, magicismo, messianismo, onipresença e onipotência.” (Simões, 1999, p. 107)

E esse era apenas a parte da doutrina de um dos textos utilizados nos cursos. Havia ainda outra disciplina, “Democracia e Segurança Nacional”, onde a Academia Nacional de Polícia dava aulas sobre propaganda comunista. No curso, vários tópicos são trabalhados, como “deturpação sutil de ideias e expressões”, “exaltação das benesses do comunismo”, “solapamento das Forças Armadas” e “das instituições democráticas”, para demonstrar a maneira que o comunismo se infiltra na sociedade democrática e a destrói, juntamente com seus valores (Simões, 1999, p. 108).

Nesse curso, ainda, havia estudos de caso. Inimá Simões utiliza o caso do filme “Os fuzis”, de Ruy Guerra, para ilustrar como se dava o estudo. Uma das análises do filme dizia:

Embora sendo um filme ambicioso, *Os fuzis* é tecnicamente desequilibrado, extremamente complexo em sua feitura e dificilmente entendível pela grande massa de aficionados do cinema, em suas mensagens de cunho marxista. Alcança seu objetivo no que tange à exploração dos temas de miséria e violência, e cria uma imagem deturpada e insidiosa da atuação do destacamento policial. A imagem difusa, de transcender o impacto da brutalidade e insensibilidade dos policiais para as Forças Armadas de um modo geral, possivelmente desejada pelo realizador, não cremos tenha atingido seu objetivo (Simões, 1993, p. 109).

Por meio dos tópicos ensinados, esse sistema de representações criado a partir da Doutrina de Segurança Nacional passava a fazer parte da análise dos censores. No entender da Doutrina, o Brasil (e a América Latina) está inserido na dinâmica de mundo dividido em dois polos com interesses opostos. Nesta lógica, um dos polos representava o mal e o outro, o bem. O mundo vivia uma guerra revolucionária e, portanto, os países do chamado “Terceiro mundo” deveriam se submeter a um alinhamento automático a uma das duas potências mundiais.

A linguagem baseada nessa doutrina não estabelece uma diferença clara em relação a ideias como “subversão”, “guerrilha”, “terrorismo”, “oposição política”. Todas essas palavras são representadas como algo ruim e que deve ser combatido e, por conseguinte, toda e qualquer oposição política é passível de censura e repressão por parte do Estado. Afinal, nesta visão, o comunismo está em toda parte, disseminado por meio de uma infiltração silenciosa em todos os setores e atividades, a fim de destruir os valores nacionais, a família e as crenças religiosas.

Por conseguinte, assim como fez a censora no parecer analisado sobre “Samba em Brasília”, o fato de Brasília simbolizar o enaltecimento da cultura nacional transforma a obra em um trabalho de valor para essa agente do Estado. O conceito de valor nacional, baseados na ideia de democracia liberal inspirada nos Estados Unidos, é enaltecido e, por isso, a parecerista coloca que o filme possui valor, assim como aconteceu com os pareceres dos filmes “Vestibular 70” e “Brasília ano 10”. Outro ponto importante é essa nacionalidade que, no contexto brasileiro, se volta para a “brasilidade” (Bresciani, 2007). O carnaval e o samba aparecem no documento como manifestações artísticas de “valor nacional”, já que além de tudo, a censora afirma que o filme mostra “a todo tipo de espectador que nem sempre é preciso citar obras e nomes estrangeiros para provar cultura”.

Nesse sentido, é compreensível que houve um deslocamento do sentido original do filme. Inicialmente, por ser um filme de 1960, produzido por um carioca, a intenção era mostrar a dinâmica Rio-Brasília/velha capital-nova capital, apelando para a estética das duas cidades, do samba e do carnaval, em uma época que o tópico de transferência da capital antiga para a nova não era algo certo ou consolidado⁴. A linguagem utilizada no parecer é própria dos anos 70, já que há uma noção de Brasília enquanto símbolo do enaltecimento dos valores nacionais, com a ideologia do Estado (de JK aos militares) já muito bem consolidada e apropriada por esses censores de 1976.

4. CONCLUSÕES

Desta forma, os pareceres dos censores demonstram um sistema de representação difundido pelo Estado e por grupos sociais específicos, sistema esse que possui ideias como a mitologia que envolve a construção de Brasília (o mito fundador), passando pelos ideais do ISEB, do governo de JK, dos fundadores da capital e diversas narrativas sobre Brasília (Gomes, 2008).

⁴ Os debates referentes à transferência da capital foram muitos. As elites cariocas, por exemplo, tinham medo do Rio de Janeiro perder a sua influência política, e os opositores de Juscelino Kubistchek, como era o caso do partido UDN, foram irreverentes mesmo depois que a cidade já estava caminhando para sua inauguração. O caso mais conhecido é o do Jornal “Tribuna da Imprensa”, de Carlos Lacerda, opositor ao governo JK e que sempre defendia em seus artigos que a capital deveria permanecer no Rio. Para um diretor carioca como o era Watson Macêdo, essas questões logicamente iriam também fazer parte de seus filmes. Disponível em <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/04/17/adversarios-de-jk-tentaram-impedir-transferencia-da-capital-para-brasilia>> acesso em dezembro de 2019.

O grande número de atividades culturais ligadas ao cinema, tanto fazê-lo como frequentá-lo, foi consequência da prática do registro que se consolidou em Brasília, antes mesmo dela existir enquanto uma cidade funcional, como apresentado no tópico “Será o cinema a arte brasileira por excelência?”. Foi nesse contexto que as obras censuradas e os pareceres dos censores sobre elas foram ambos desenvolvidos. Portanto, os filmes “Samba em Brasília”, “Vestibular 70” e “Brasília ano 10” fazem parte de contextos específicos, sendo o primeiro de outro momento e, mesmo assim, todos os três foram censurados e analisados por meio de pareceres nos anos 70. Nos três, há a noção de Brasília enquanto símbolo do enaltecimento dos valores nacionais, com a ideologia do Estado (de JK aos militares) já muito bem consolidada e apropriada por esses censores nos anos 70.

Diante disso, o artigo investigou como se deu a linguagem dos agentes de Estado da época e o sistema de representação em torno dela e como as estruturas acerca de terminologias específicas foram estabelecidas. Por meio do conceito de mitologia, baseado em Holston e Barthes, e da Análise do Discurso utilizada para entender a ideologia por trás da Doutrina de Segurança Nacional, foi possível compreender e tipificar essa linguagem recorrente nos pareceres dos censores. Ao entender como funcionou a difusão desses sistemas de representação, este artigo analisou os discursos produzidos e reproduzidos pelos censores com base neles. A ideia foi, portanto, compreender de que maneira o cinema candango e estes agentes do Estado difundiram ideologias que fazem parte do imaginário sobre Brasília até os dias atuais.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERÊNCIAS

- Ancona, L. (2017). *A censura cinematográfica no Brasil: o caso de Jean-Luc Godard*. Associação Nacional de História.
- Barone, A. (2002). *Team 10: Arquitetura como crítica*. Annablume.
- Bresciani, S. (2007). *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. Unesp.
- Bicca, P. (1985). Brasília: mitos e realidades. In, A. Paviani. (Org.) *Brasília, ideologia e realidade: espaço urbano em questão* (pp. 143-199). Projeto
- Carvalho, V. (2002). *Cinema candango: matéria de jornal*. Cinememória,
- Gomes, A. L. de A. (2014). Brasília nos filmes da Novacap. *Resgate: Revista Interdisciplinar De Cultura*, 21(1), 49-58. <https://doi.org/10.20396/resgate.v21i25/26.8645753>
- Hall, S. (2011). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. UFMG.
- Holston, J. (1993). *A Cidade Modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. Companhia das Letras.
- Maia, P. (2006). *Canal 100: a trajetória de um cinejornal*. [Dissertação de Mestrado]. Unicamp. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/284259>
- Mendes, M. (1997). *Meu testemunho de Brasília*. Thesaurus.
- Moreira, V. M. L. (2003). *Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural*. Civilização Brasileira
- Motta, R. P. S. (2014). *As universidades e o regime militar: cultura política brasileira e modernização autoritária*. Zahar.
- Mussalim, F., & Bentes, A. (2004). *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*. Cortez.
- Nunes, B. (2014). Brasília na rede das cidades globais: apontando uma tendência. *Revista Sociedade e Estado*, (26)3, 941-961. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000300013>
- Orlandi, E. (2012). *Análise de Discurso: Princípios e procedimentos*. Pontes.
- Risério, A. (1993). *Caymmi: uma utopia de lugar*. Perspectiva/COPENE.
- Silva, E. (1999). *História de Brasília: um sonho, uma esperança, uma realidade*. Linha Gráfica.

Simões, I. (1999). *Roteiro de intolerância: a censura cinematográfica no Brasil*. SENAC.

Vidal, L. (2009). *De Nova Lisboa a Brasília: a invenção de uma capital (séculos XIX-XX)*. UnB.

Fontes

Brasília Ano 10. Parecer nº 15279. Brasil. Departamento de Turismo e Recreação do Distrito Federal.

Samba em Brasília Parecer nº 10723. Brasil. CINEDISTRI LTDA.

Vestibular 70. Parecer nº 14592. Brasil. Universidade de Brasília.

AUTHOR

Amanda de Oliveira Passos, Mestranda em História pela Universidade de Brasília (UnB). Possui graduação em História pela Universidade de Brasília (UnB). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil e ditadura militar. Além disso, pesquisa no campo teórico da História Cultural.



El papel asociativo de las agrupaciones afrodescendientes en la lucha por la visibilidad en Argentina

The associative role of Afro-descendant groups in the struggle for visibility in Argentina



Ibrahim Tuo

Universidad Félix Houphouët Boigny - Ivory Coast
Abidjan, Ivory Coast
ibrahim_tuo86@yahoo.com

RESUMEN

En este presente artículo se propone analizar la lucha de los grupos negros contra la discriminación, basándose en trabajos de diversos historiadores que han abordado la temática. El problema aquí es el procedimiento de éstos para ser visible en Argentina. El objetivo principal es mostrar el rol de las organizaciones culturales, religiosas y las diferentes agrupaciones. La hipótesis que guía el trabajo es la noción de lucha contra la discriminación como una de las formas en que se presenta el racismo. Los métodos utilizados son el heurístico, hermenéutico, el deductivo-inductivo y un submétodo que es la cronología. El estado-nación de Argentina ha instrumentado un mecanismo para la construcción de una identidad blanca en el país. Asimismo, empezará por un recorrido histórico que irá desde la discriminación hasta la lucha de las asociaciones afrodescendientes para su visibilidad en Argentina.

Palabras claves: afrodescendientes; visibilidad; Argentina

ABSTRACT

This article proposed to analyze the struggle of black groups against discrimination, based on the work of various historians who have addressed the issue. The problem here is their procedure for being visible in Argentina. The main objective is to show the role of cultural and religious organizations and different groups. The hypothesis guiding the work is the notion of the fight against discrimination as one of the forms in which racism is presented. The methods used are heuristic, hermeneutic, deductive-inductive, and a sub-method which is chronology. The nation-state of Argentina has implemented a mechanism for the construction of white identity in the country. It will begin with a historical journey that will go from discrimination to the struggle of afro-descendant associations for their visibility in Argentina.

Keywords: afrodescendants; visibility; Argentina

1. INTRODUCCIÓN

En Argentina, el derecho al desarrollo de la población afrodescendiente ha sido un reto particularmente relevante. En esta agrupación se fulguraba una gran incidencia de discriminación racial de los descendientes de África en distintos ámbitos y la falta de representación y participación política, en contraste con el resto de la población. Se agrega a todo esto las peores condiciones que tenían los negros. Una de las principales orientaciones que ha venido para desarrollar, es la lucha que las asociaciones afrodescendientes habían realizado contra la discriminación.

Las organizaciones civiles y políticas de acción de lucha contra la discriminación y el racismo aportaron mucho a la visibilidad y a la afirmación de la población afrodescendiente en Argentina. La investigación ha expuesto datos novedosos como el crecimiento exponencial de asociaciones civiles de afrodescendientes. Sus actividades, su relacionamiento con gobiernos y organismos era para erradicar la discriminación. Unos movimientos cada vez más consolidados, han encontrado en la vía organizacional un camino para expresar y fortalecer su identidad.

El objetivo de este trabajo de investigación es, pues, analizar los esfuerzos hechos por las asociaciones afrodescendientes en Argentina para salir no solo de su situación de invisibilidad sino también de discriminación. Sería interesante poner de relieve la conformación de las asociaciones afrodescendientes como un factor esencial en la lucha contra la invisibilidad y la discriminación. Queremos asimismo explorar aquí las vías de renacimiento de los afrodescendientes, situándolos en su contexto institucional, político y social. En definitiva, con este estudio queremos poner de manifiesto la importancia de una asociación y sensibilizar sobre el hecho que no solo “en la unión esta la fuerza” sino también cada uno debe preservar su cultura porque representa su identidad. Negarla o perderla es negarse y/o perderse a sí mismo.

2. METODOLOGÍA

Este trabajo requería una base teórica que, como se ve, goza de una investigación teórica, de diferentes autores con sus trabajos de varias esferas académicas. Asimismo, la parte de la investigación consiste en analizar los libros y artículos de periódicos para responder a la cuestión central de este tema.

2.1 Planteamiento de hipótesis de trabajo

El tratamiento del tema parte del supuesto de que históricamente han existido mecanismos de exclusión social de la comunidad negra, lo que ha influido negativamente en su desarrollo organizativo y su identidad étnica. Nuestra segunda hipótesis es que, ante esta situación, las organizaciones afroargentinas han trazado como eje gravitacional de sus demandas la necesidad de la implementación de políticas públicas incluyentes que garanticen de su derecho a la diversidad étnica y cultural, muy particularmente al derecho de ejercer y proteger su identidad.

2.2 Marco metodológico y diseño de la investigación

Al ser esta investigación del género de civilización latinoamericana, se fundamentará en el método heurístico para la localización y clasificación de los documentos, el hermenéutico para el análisis de las fuentes y producción del conocimiento y el deductivo-inductivo para la síntesis y reconstrucción de los sucesos del pasado. Así mismo se utilizará sub-métodos entre los que se pueden mencionar: el cronológico y el etnográfico.

De corte cualitativo, esta investigación se basará en la recolección de datos numéricos, profundiza casos específicos y tendrá como punto de partida al sujeto afrodescendiente. Usa como método de recolección de la consulta bibliográfica, que ha permitido explorar y describir la realidad de la identidad de los afrodescendientes en Argentina. Dentro de estas fuentes secundarias, se tiene en cuenta autores que se refieren a las formas de asociación, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política de los negros. Además, se analizará artículos de revistas donde se expone de manera argumentativa los procesos organizativos de los afrodescendientes con respecto al tema, lo cual ha permitido la descripción, reflexión y análisis de la información registrada en fichas bibliográficas para obtener una información categorizada, coherente y ajustada a la realidad objeto de este estudio.

El argumento que orientará el trabajo se ha desarrollado en dos puntos. En el primero, articulado en torno a las categorías de discriminación contra los negros en Argentina. El segundo punto está dedicado a analizar el papel asociativo de los afrodescendientes del país.

2.3 Estudio previo

Jean-Arsène Yao es doctor en historia por la Universidad de Alcalá (España) y especialista en cultura afroamericana. Ha dedicado varios años al estudio de la presencia de la población negra en Argentina. El fruto de esta investigación fue la publicación del libro “Los in-visibles”. Destaca la existencia de las asociaciones de afrodescendientes como una comunidad viva que lucha por su visibilidad. Sintetiza la historia de los africanos esclavizados y sus descendientes, centrándose en los movimientos sociales actuales que están llevando a un proceso de reformas sociopolíticas y democráticas.

Georges Reid Andrews en su libro “los afroargentinos de Buenos Aires”, proporcionaba que siendo reunido en grupos hay una posibilidad de ser fuertes. Las congregaciones también suministraban también otros bienes menos que no aparecían en la Constitución. No convenía abandonar las muy reales recompensas espirituales que debían recibir los miembros de la cofradía, sobre todo cuando los esclavos llevaban bien sus sacerdotes (Andrews, 1989).

En su artículo titulado “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales, Alejandro Frigerio, ha intentado comprender la lógica detrás la construcción de la categoría negro en nuestro en Argentina y luego ha examinado las estrategias de invisibilización de rasgos fenotípicos, y aún de individuos concretos en las historias familiares, que han permitido un predominio naturalizado de la blanquedad porteña. Luego ha indagado acerca de los distintos movimientos negros en la Argentina. Ha enfatizado la persistente relevancia de éstos grupos para una clasificación racial local y entender el sistema de estratificación social que marca a la sociedad.

Para Lea Geler, en su libro Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX, en el período comprendido entre 1860 y 1890, surgieron las asociaciones de ayuda mutua, de las que se desprendía un “fervor asociativo”, y el asociacionismo se entendía como una “propuesta civilizadora en cuanto a la lucha para la visibilidad” impulsada por el Estado y aceptada por la sociedad civil.

3. DESAROLLO

3.1 Las categorías de discriminación contra los negros en Argentina

Hoy en Argentina, es difícil hablar de igualdad racial porque los pueblos de origen africanos eran muy discriminados. Estas discusiones parecían más recientes de los contextos sociales si bien que entre los científicos del campo afro este tipo de investigaciones ha sumado una muy buena producción, discusión y aportes. La propia dinámica de la invisibilidad afro en Argentina llegó a los otros campos de análisis con mayor peso simbólico hasta el público que se encontraba obstruido. No se citaba o no se leía lo que se producía pensando desde lo «afro», confirmando la marginalidad que todavía tenían los estudios sobre afrodescendientes y africanos en el país y lo afro en general.

Muchos análisis de la extinción inminente de la población de ascendencia africana en Argentina han sido recurrentes en cuanto a los documentos del tiempo. Para Andrews fue el *fait accompli*¹ de la desaparición que apareció habitualmente hasta hoy en el país. Entonces, es necesario considerar el nivel de cariño, o la falta de estimación, con el que los afrodescendientes se hallaban por sus conciudadanos que eran los blancos (Andrews, 1989: 113).

3.2 La invisibilización de la cultura de los negros

La invisibilización de los aportes que la población africana realizó a la cultura argentina fue un discurso complementado en el proyecto nacional para quitarles la autoría de sus contribuciones. Así, se proponen mostrar algunos de ellos, en esta parte, para contribuir a desmitificar la pronta desaparición cultural. Desde su llegada en el período esclavista, los africanos estaban en organización territorial como lingüística, un hecho que les permitían reunirse.

Las congregaciones religiosas que comenzaron a gestarse a partir del siglo XVII, muy controladas por la iglesia católica, sirvieron para la organización de los afrodescendientes. En ellas adoptaron muchos aspectos que fueron externos a la cultura europea con fines y significados propios. Sin embargo, mediante la obsesiva búsqueda de lo supuestamente auténtico que habría existido en el pasado, estos aportes

1 Significa en español un “hecho consumado”.

fueron invisibilizados.

Alejandro Frigerio decía que al candombe se lo consideraba como algo malo, una degradación del verdadero candombe, el que fue practicado por los afrodescendientes en la mitad del siglo XIX. También, según él, utilizaban al candombe uruguayo como un parámetro de lo que debía de haber sido, y generalizan la noción de que, si los artistas eran negros, también el género era “impuro”. Desde esta perspectiva, se veía que la pureza racial acompañaría la pureza del género cultural (Frigerio, 2006). Asimismo, los candombes han sido prohibidos por las elites locales en Argentina después de la revolución, y fueron puestos en vigencia con la gobernación de Juan Manuel de Rosas donde han alcanzado su época dorada.

Los jóvenes afro-argentinos, en su interés por integrarse más tarde a la sociedad argentina, han abandonando a sus prácticas culturales como las danzas que tenía una relación tan estrecha con su origen africana como algo que llegaba a ser vergonzoso, al mismo tiempo están adoptando los bailes y danzas populares entre los blancos. A partir de esta invisibilización, sus contribuciones resultaron re-encarnadas dentro de una integración de la “argentinidad” para dejar de ser expresiones de reivindicación de un grupo étnico particular, así como un grupo de referencia social amenazante. Como indicaba Andrews, las murgas, la payada, el tango, son prácticas sociales que ya han sido absorbidas al empezar el siglo XX, si bien en una posición marginal, por la población blanca. Decía:

Del contacto interracial entre blancos pobres y negros en las academias de baile, nació la milonga, una danza creada por jóvenes blancos en burlona imitación del candombe, de esta manera se conservó la danza afroargentina, aunque en forma alterada, luego la milonga evolucionó al tango (Andrews, 1989, p. 196).

Todos los instrumentos de la música y otros artistas de color han sido marginados de las artes en Argentina. A pesar de esta marginación, los negros tenían sus conocimientos que nunca se les podía quitar como por ejemplo la creatividad, las palabras de origen africano (quilombo, bujía y bombo) y la cultura culinaria también.

Uno de los bailes muy importante que ha sido prohibido por el virrey de Argentina es el candombe. Era un acontecimiento cultural en el sentido más amplio y pleno del término. Este baile hacía que la sociedad se reuniera regularmente para reforzar los vínculos de familia, de amistad y también de identidad patrimonial. Pero, muy pronto los afrodescendientes se verán prohibido la práctica de este baile por los virreyes. Andrews decía que “*el virrey prohibió dos veces los bailes de los negros en 1766, nuevamente en 1770 y otra vez en 1790*”. Para el virrey, los afro-argentinos antes de practicar todo tipo de baile, debían pedir un permiso a él mismo.

3.3 La invisibilización racial

La Argentina entró en la etapa de la Organización Nacional a partir de la segunda mitad del Siglo XIX, aprobándose la Constitución de 1853. Esta Constitución declaraba que todos los nativos del país eran ciudadanos libres e iguales. También, con los mismos derechos civiles y políticos. Pero, la población afrodescendiente por largo tiempo siguió siendo ciudadano de segundo plan.

Se suponía que donde se encontraban los afrodescendientes en la sociedad tenía amplia relación con la conceptualización que de ellos mismos se tenía. Según María Elena Vela Algunas novelas representativas de la época acerca de la escasez de valores morales y estéticos atribuidos a los afro-argentinos han dado cuenta. Estas novelas generaban los mitos que han quedado instalados en la sociedad argentina como las novelas de Esteban Echeverría en *El matadero*, Vicente Fidel López en *La novia del hereje* y José Mármol en *Amalia*. (Vela, 1999, p. 415-417).

Es lo que planteaba Taguieff (2010) aquí:

Cuando los hombres oprimen a sus semejantes, el opresor siempre encuentra, en el carácter del dominado, la justificación plena de su opresión. Las alegaciones más comunes contra el oprimido son su ignorancia y su depravación, así como su impotencia para elevarse

desde la decadencia hasta la civilización y respetabilidad (Taguieff, 2010, p. 21)

Para Taguieff Pierre-André, delante de las prácticas de explotación y dominación que estaba basada en la discriminación, dos estrategias argumentativas podían adoptar por los explotadores. Es decir, podían negar la realidad social de la cual se aprovechaban y racionalizar su funcionamiento de varias maneras como la conservadora que expresa que la gente conseguía lo que merecía y merecía lo que le pasaba (Taguieff, 2010, p. 22). En Argentina, los liberales comenzaron a “enriquecerse” con las aportaciones de reconocidos pensadores, que preconizaban el “racismo científico” porque admiraban la formidable expansión económica, social, territorial y cultural lograda por los principales países europeos y los Estados Unidos.

En cuanto a Gisele Kleidermacher, tanto Sarmiento (presidente y creador del sistema educativo) como Alberdi (ideólogo de la Constitución de 1853), convenían diciendo que los beneficios de la educación no estaban suficiente para lograr que “las razas serviles” consiguieran incluirse en la “civilización” liberal. Los factores psicosociales que tenían que ver con la raza y que se transmitían por los genes fueron su límite constituido. Para los dos, la solución portadora de los valores superiores que se querían instalar en la nueva nación estaba en la inmigración europea y blanca².

Hacia 1880, Geler decía que se encontraba con una generación que no estaba interesada en el camino de inserción nacional racial o étnica: las categorías de identificación en el momento formativo del estado nación argentino. Se iban a invisibilizar mezclándose e identificándose con una clase social, sirviendo de autorización para quienes portaban un color de piel incriminador. Proletarizaban la mayoría y aburguesaban unos pocos al tiempo que se consolidaba el prejuicio mediante el cual se asociaba el color oscuro a las capas socioeconómicas inferiores (Geler, 2007).

Alejandro Frigerio (2006), sociólogo argentino, decía que el rechazo de los afrodescendientes que se caracterizaba por una notable obcecación respecto a los procesos de mezcla entre otros factores³ se producía también en las interacciones sociales de su vida cotidiana. La adscripción de la categoría negra era tan solo a los que tenían tez bien oscura. Los negros son cada vez menos con esta lógica de clasificación racial. Siguiendo a Frigerio, se concluía que la blanquedad en Argentina, considerada como un testimonio objetivo de la realidad, resulta de algo que ha sido y sostenido, primeramente, por una determinada manera de adscribir categorizaciones raciales en sus interacciones cotidianas. Luego, por la desaparición de ancestros negros en las familias, y al final, el desplazamiento en el discurso sobre la estratificación y las diferencias sociales, de factores de raza o color.

3.4 El Estado Nación Argentino

Según Solomianski, hasta fechas recientes los argentinos se han visto a sí mismos como un pueblo semejantemente blanco, construyéndose en este momento a partir del aporte de una diversidad de raíces europeas conformemente integradas en una unidad nacional (Solomianski, 2003). En Argentina, la edificación del estado moderno fue en paralelo a la construcción de la identidad y de la nación, donde no se podía encontrar a una población afrodescendientes. Este fenómeno implicó que la población de ascendencia africana no sólo fue transformada por la gran oleada de inmigrantes de los países europeos, sino que igual proceso han sufrido en la historia nacional por su no participación. De esta manera han contribuido a crear el mito de que en la Argentina nunca existía negro.

A pesar de que las construcciones identitarias en Argentina tienden a legitimarse para buscar sus orígenes en una fecha antigua, la auto-adscripción de los argentinos como una nación blanca y europeos era fácil de datar por que empezaba en el siglo XIX. Según Quijada, eso fue establecido y documentado a partir del censo de 1895 que estableció que más del 80% de la población de este país era blanca y que era de origen europeo. En cuanto al debilitado resto integrado por unos pocos indígenas y afrodescendientes. Dando una aceleración de la tasa de blanqueo que no se dudaba. Por lo que el censo afirmaba que el argumento de la raza tan importante en los países como Estados Unidos no constituía un verdadero problema en la Argentina (Quijada, 2004).

² Para más informaciones sobre las teorías poblacionales racistas de los intelectuales argentinos de la época podemos ver Alberdi (1852), Funes y Ansaldo (2004), Geler (2007) y Segato (2007), entre otros.

³ Ya sea invisibilizando las presencias y contribuciones étnicas y raciales, o situándolas en la lejanía temporal o geográfica.

Más tarde, se veía la negación de la presencia afrodescendiente en un país blanco, para lo cual han construido varios ejes de argumentación, que si bien pensaban que es una realidad. Entre tantos argumentos, Solomianski ha evocado el hecho de que los negros han muerto en las guerras de independencia donde fueron reclutados forzosamente para ser utilizados como carne de cañón⁴, seguía la argumentación de la epidemia de fiebre amarilla que mató a la población africana de Buenos Aires de bajos recursos que no podía refugiarse en las afueras de la ciudad. Y al final, las bajas tasas de natalidad debido a las malas condiciones en que vivían los Afro-argentinos y las altas tasas de mortalidad (Solomianski, 2003).

Para la construcción de un estado nación blanca en Argentina, así se han desarrollado el discurso del blanqueamiento. Por eso, la población de ascendencia africana a través de las asociaciones va a luchar para la visibilidad.

4. Las asociaciones afrodescendientes frente a la discriminación en Argentina

Como se suele decir “en la unión esta la fuerza” (Andrews, 1989, p. 167). Muy temprano, la comunidad negra de Argentina aprendió la lección en la historia y se movilizaron en organizaciones colectivas. Separados de los blancos y mestizos de la ciudad por las exigencias y prejuicios raciales, los afro-argentinos crearon una tradición de organización comunitaria para luchar no solo contra la visibilidad sino también contra la discriminación racial.

4.1 La organización cultural

Un pueblo no podía ser subsumido totalmente. Hay siempre unos mecanismos para luchar, escapar y para la libertad que abría área en la historia y permitía sembrar raíces de lo que es una persona. Eso era lo que los hijos de la diáspora africana han venido salvando. Es ahí en la diáspora, en la reivindicación como sujetos afrodescendientes, de donde germinarían las semillas de una identidad y libertad, de la cual se han nutrido innumerables luchas que ha librado el pueblo negro desde su discriminación.

Según Cunin Elisabeth, a partir de fines de la década de 1980 han surgido muchos revolucionarios y militantes que reivindicaban la parte de la población negra en la Argentina. Era desde la primera década del siglo XXI que más organizaciones han integrado las reivindicaciones afro en Argentina, asumiendo la denominación de “afrodescendiente”. Este término ha unido asociaciones, grupos y experiencias organizativas del país. Se convirtió en la última década en una denominación de referencia para la construcción identitaria y de articulación de la diferencia étnica y cultural (Cunin, 2007).

No obstante, son variadas las evidencias que han contradicho las afirmaciones sobre su desaparición, entre ellas, su frecuente aparición en fotografías, la continua actividad de la comunidad a través de sus periódicos⁵ y sociedades de ayuda mutua, mostraba que eran más los esfuerzos por hacerlos desaparecer antes de que ello realmente sucediera.

Para Geler Lea, una de las formas más habituales de resistencia del colectivo africano en el período esclavista, pasaba por la organización cultural y social como las denominadas naciones. Eran unas sociedades que nucleaban a los dominados esclavos del mismo origen territorial y lingüístico en torno a celebraciones africanas y las más numerosas en Buenos Aires fueron la de la nación Congo y la de la nación Angola. Se festejaba cada 6 de enero en Buenos Aires el día del rey negro Baltasar. Es el lugar donde se recolectaban fondos para la compra de la libertad de los miembros de las sociedades. Estas organizaciones tenían publicaciones durante el siglo XIX destinadas a los miembros de la comunidad como por ejemplo los periódicos La Igualdad, La Juventud, El Aspirante, La Broma y La Perla entre tantos (Geler, 2010).

La danza en la comunidad negra en el período 1750-1850 naturalmente era de origen africano con muy pocos agregados argentinos. Andrews decía que, con la práctica de los candombes, los afrodescendientes han mantenido una parte de su vida libre del control absoluto de una sociedad propietaria de esclavos. Eso era un pequeño acto de resistencia, pero también eran sucesos culturales para la comunidad que se reuniera en forma regular para reforzar los vínculos de amistad e identidad. Lo hacían porque eran un pueblo a quien se le negaba este derecho. Luego, tenía significación política, la cual podía observarse en el conflicto entre la comunidad y el gobierno respecto a los permisos para la realización de los bailes (1989).

⁴ Carne de cañón es una frase hecha que hace referencia a la persona o grupo de personas, normalmente pertenecientes a una muy baja posición social, a las que se expone sin miramientos a sufrir cualquier clase de daño, incluso la muerte.

⁵ Ha realizado Lea Geler en 2010 una recopilación y análisis de los varios periódicos producidos por los grupos afro-argentina de la época, cosa que da cuenta no solo de la falacia de su desaparición, sino también de su fuerza como colectivo.

4.2 Las asociaciones religiosas

La cofradía “la hermandad” lega religiosa fue el primer tipo de organización establecida por y para los afrodescendientes en Argentina. Una característica común de la vida religiosa en América Latina hasta ahora era la hermandad lega en una asociación que se ocupaba de contribuir al bienestar no solo de la iglesia a la que pertenecía sino también a la lucha contra todo tipo de discriminación.

Para el mantenimiento de la iglesia y para la responsabilidad del mantenimiento del altar de su Santo Patrón, los miembros reunían donaciones para pagar las misas y realizar diversas tareas para beneficio del templo y su sacerdote. La pertenencia a la cofradía, en el periodo colonial, tendía a seguir unas líneas bastante estrictas de lucha contra la segregación racial. Mientras los mestizos en ocasiones eran admitidos entre los miembros de hermandades blancas, los afrodescendientes eran un grupo aparte a quien se le requería tradicionalmente que establecieran grupos separados, lo que hicieron en Argentina (Cohen y Greene, 1972, p. 123). Las hermandades entre los negros proporcionaban un vehículo para desarrollar la conciencia de grupo, un sentimiento de orgullo e identidad social del que no disponían los descendientes de África en Argentina por ningún otro medio. Cosa que desarrolló también el espíritu de lucha de este pueblo.

Los esclavos tenían cuatro cofradías en Argentina. La primera apareció desde 1772 en la ciudad de Buenos Aires y se llamaba la cofradía de San Baltazar. Luego, siguieron tres otras cofradías negras en la ciudad de Buenos Aires, todas estaban establecidas durante el periodo de 1780. Eran los conventos de San Francisco y Santo Domingo. Los dos eran poseedores de esclavos negros. La cuarta y la última era la Cofradía de Santa María del Corvellón, en la iglesia de La Merced. Fueron creados para sólo los negros, los esclavos y los mulatos.

Los beneficios que derivaban los hermanos esclavos o negros siendo a estas asociaciones eran muy insignificantes en el periodo contemporáneo, y en términos económicos, eran inferiores a los que recibían la Iglesia. La correcta realización del funeral y las misas conmemorativas para los miembros eran la preocupación de las cofradías. La tradición religiosa africana y la doctrina católica resaltaban la importancia en que el alma pasa de la vida actual a la próxima, y también la influencia de las ceremonias y la observancia por parte de los vivos podían tener sobre su destino (Ortiz Oderigo, 1974, p. 47-51). Las congregaciones proporcionaban también otros bienes menos que no aparecían en la Constitución. No convenía abandonar las muy reales recompensas espirituales que debían recibir los miembros de la cofradía, sobre todo cuando los esclavos llevaban bien sus sacerdotes (Andrews, 1989, p. 168-169).

Otro punto de lucha que proporcionaban los hermanos era el vehículo para desarrollar la conciencia de grupo. Otra lucha de los hermanos de San Baltazar contra su sacerdote era la lucha para la realización de las misas a una hora donde los esclavos se encontraban libres como por ejemplo en los días feriados y a las horas libres.

La última preocupación de los esclavos y negros en las cofradías era la más importante de todo en la iglesia. Sabiendo que el control de los sacerdotes sobre la cofradía fue aumentando y significaba que las hermandades jamás podían cambiarse en la clase de organización social autónoma que estaban buscando los afro-argentinos. También, el sacerdote controlaba todos los asuntos de la iglesia. Cuando una organización negra debía tomar el dinero para trabajar, debía primero pedir el permiso al sacerdote antes porque sin el permiso de este no podía. Entonces, como lo decía antes, los afro-argentinos iban a intentar escaparse al control de la iglesia pidiendo permiso al virrey para montar un pequeño templo para su propio uso. Han hecho todas las peticiones para salir de sus condiciones tan difícil en la iglesia. Fue una lucha muy importante para las cofradías afro-argentinas porque era también uno de sus papeles en la iglesia.

A partir de todos estos movimientos nacieron las sociedades de ayuda mutua que tenían como objetivo proveer vivienda y prestamos, sacar a los miembros de la esclavitud, y pagar gastos funerarios, etc. La primera sociedad mutualista afro-argentina fue la Sociedad de la Unión y de Socorros Mutuos. Integrada por 134 miembros, marco una serie de avances sobre la constitución de las naciones. El beneficio de esta sociedad fue el hecho de que los socios que eran enfermos recibirían un estipendio cada día hasta que pudieran trabajar. Cada miembro de la sociedad podía recibir tratamiento sanitario de parte del médico de la sociedad (Andrews, 1989, p. 180).

De todas las sociedades de ayuda afro-argentinas del periodo 1860-1890, las que más existía son La Fraternal y La Protectora. La más antigua y que recibió el cálido y el apoyo de los negros es La Fraternal. El establecimiento de una escuela para niños de color ha sido realizado uno de los objetivos de las naciones africanas porque sabían que los niños afro-argentinos tenían poca oportunidad para estudiar en las escuelas

públicas.

En cuanto a La Protectora era típico de ayuda mutua. El motivo original para la fundación de la sociedad fue la destinación de sus gastos a la ayuda de los miembros enfermos. Ella fue para los afro-argentinos un adecuado fin en la progresión de las organizaciones sociales afro-argentinas del siglo XIX (Andrews, 1989, p. 180).

Así, todos estos objetivos fijados para las sociedades participaron plenamente en la lucha por la visibilidad de los afro-argentinos.

4.3 Las agrupaciones afro-argentinos

En toda América y precisamente en Argentina, el origen de la concepción de la acción colectiva de los descendientes de África se registró una ideología revolucionaria. Según Antón, esta acción se interpretó como la capacidad de movilizar, cosa que no podía ser entender afuera de las lógicas de la globalización y del neoliberalismo, que han impuesto e introducido un nuevo tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil (Antón, 2007, p. 234-235).

Como decía Arturo Escobar, se podía decir con certitud que, a la ayuda de los ciudadanos por el neoliberalismo, se readaptaban para construir diferentes ámbitos donde la sociedad civil podía promover nuevos grupos sociales. Serían susceptibles estos últimos de favorecer la instauración de sistemas políticos, culturales y de prácticas económicas y sociales (Escobar, 1998). La apropiación de una noción moderna de la ciudadanía según Evelina Dagnimo, fundamentó nuevas identidades de los individuos colectivos que portan nuevos derechos tales como los derechos a la no discriminación y a la diferencia (Dagnimo, 2001).

Los afro-argentinos, en este escenario, emergían y se movilizaban con fuerza en el espacio público argentino por medio de sus expresiones de sociedad. Durante la segunda mitad de la década de 1990, los negros discriminados empezaron a hacer un esfuerzo para alcanzar su meta que era la visibilidad. Frigerio y Lamborghini decían que diferentes grupos de activistas políticas de los afrodescendientes con grados variables de organización, pusieron en prácticas iniciativas en pos de subrayar no solo la presencia del pueblo africano en Argentinasino también la contribución de este pueblo a la cultura argentina. Eso para lograr así la promoción social afrodescendiente y la eliminación del racismo (Frigerio y Lamborghini, 2011, p. 26-27).

Durante la segunda mitad del siglo XX, los afro-argentinos han alcanzado su mayor grado de discriminación. Por eso, empezaron a resquebrarse en la década del noventa con la formación de dos agrupaciones de negros para defender las raíces africanas. Las dos asociaciones fueron la Casa de la Cultura Indo-Afroamericana en Santa Fe y África Vive en Buenos Aires. Según Jean-Arsène Yao, era importante destacar el trabajo fundador de la agrupación primera que fue dirigida por Lucía Molina con su esposo Mario López, cuya presencia venía de África Vive (Yao, 2016, p. 238).

Para África Vive, el año 2000 fue fructífero porque con un apoyo económico de su Defensoría del pueblo ha organizado un baile en la Casa Suiza. Los afro-argentinos a partir de este momento fueron incluidos entre otras minorías con mucha mayor visibilidad social. Sin embargo, incitó el interés de los políticos argentinos y le permitió el acceso a las oficinas de Defensoría del pueblo de Buenos Aires. El hecho de contabilizar los individuos afrodescendiente en el censo constituyó un importante elemento de reintegración simbólica. Eso por ser realizado con la ayuda de una institución pública brindó un primer reconocimiento oficial a la existencia de afrodescendientes, asestando así un golpe a su invisibilización (Frigerio y Lamborghini, 2011, p. 28).

Nuevas organizaciones para la defensa de los derechos de la población afro-argentina han surgido en la última década como la Casa de África, la Diáspora africana de la Argentina, África y su Diáspora, el Movimiento Afro cultural, Cabunda o La Cuerda. Todos reunidos en el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO). El objetivo de este Consejo era abrir canales de comunicación entre las autoridades y las manifestaciones de las diferentes culturas afrodescendientes en Argentina.

Según Yao, en 2007, se fundó y constituyó en Buenos Aires un nuevo grupo cuando varios activistas y militantes culturales afrodescendientes destinaban sus esfuerzos a la construcción de un espacio de acción y de reflexión incluso de tipo diaspórico. Este grupo que era compuesto solamente de negros afro-argentinos que vivían en Buenos Aires deseaba reivindicar su especificidad como reacción a su integración (Yao, 2016, p. 240). Este grupo se ha denominado afro-argentinos del tronco colonial para mostrar la diferencia entre ellos y los demás. Decían también que los miembros de este movimiento en Argentina eran viejos a pesar de que en el resto de los movimientos hay viejos. La asociación con

su denominación Asociación Missibamba estaba destinada al fortalecimiento de las relaciones en la agrupación afrodescendientes y también hacer la promoción del patrimonio cultural negro, sobre todo el candombe, una práctica que determinaba a esta población.

Los afro-argentinos de esta asociación subrayaban en sus hablas la persistencia de la cultura negra que estaba desde un largo tiempo escondido dentro de la cultura europea. La promoción de la designación “afro-argentina del tronco de la dominación colonial” marcaba la diferencia entre los negros esclavizados de los inmigrantes senegaleses, caboverdianos y de los afrolatinoamericanos. Dentro de la Asociación Missibamba, los afro-argentinos han formado un grupo de candombe y una comparsa que se llamaban respectivamente Bum Ke Bum y Los Negros Argentinos (Yao, 2016, p. 241). La agrupación ha realizado muchas actividades como la proyección en la sociedad (las charlas en centros culturales, desfile de la comparsa por la calle, etc.) y la integración de los afro-argentinos en la sociedad argentina.

5. CONCLUSIÓN

La sociedad argentina ha sido considerada durante un largo tiempo como una nación blanca. Por eso, la población de ascendencia africana en este país estaba considerada como una nación ausente que no existía. Los afrodescendientes han sido discriminados en todos los espacios del país, que sea en lo que atañe la raza, la construcción de una identidad blanca, la invisibilización, etc. Para salir de esta situación de discriminación, las asociaciones afrodescendientes en Argentina han jugado un papel muy importante. Una de las cosas que aprendieron de sus ancestroses la agrupación, algo que podía dar fuerza a dicho pueblo. Entonces, a través de las cofradías religiosas, las organizaciones culturales y los movimientos de luchas afrodescendientes en Argentina, han podido luchar para alcanzar un espacio de expresión cultural y han mostrado a la sociedad argentina que todos son los mismos. Así, confirmamos lo que decía Andrews “en la unión esta la fuerza” (Andrews, 1989, p. 167). Aquí, está el papel muy destacado que han jugado las asociaciones afro-argentinos para salir de la discriminación de los blancos argentinos.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERENCIAS

- Andrews, G. R. (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Ediciones de la Flor.
- Antón Sánchez, J. (2007). Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en el Ecuador. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, (12)1, pp. 233-245. <https://doi.org/10.1525/jlca.2007.12.1.233>
- Cohen, D. W., y Greene J. P. (Comps.) (1972). *Neither Slave nor Free: The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World*. Baltimore.
- Cunin, E. (2003), *Identidades a flor de piel: lo «negro» entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Dagnino, E. (2001), Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana. En, A. Arturo, S. Alvarez y E. Dagnino (Eds), *Política Cultural y Cultura política*. Taurus e ICANH.
- Donati, P. (1997). La crisis del Estado Social y la emergencia del Tercer Sector: Hacia una nueva configuración relacional. *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, (5), pp.15-35. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=193407>
- Escobar, A. (1998). *El Final del Salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Ican.
- Frigerio, A. (2006). Negros y Blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. En, L. Maronese, *Buenos Aires negra. Identidad y cultura*. Gobierno de la ciudad de Buenos Aires.
- Frigerio, A., y Lamborghini E. (2011), Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencias culturales y políticas. En, G. Catterber y R. Mescado (comp.), *Aportes para el desarrollo humano en Argentina. Afrodescendientes y africanos en Argentina*. PNUD.
- Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, Estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Protohistoria Ediciones.
- Kleidermacher, G. (2011). Africanos y afrodescendientes en la Argentina: invisibilización, discriminación y racismo. *Revue interdisciplinaire des travaux sur les Amériques*, (5), pp. 1-13. <https://url2.cl/3Rh8z>
- Ortiz Oderigo, N. (1974). *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires.
- Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI. En, W. Ansaldi, *Calidoscopio Latinoamericano*. Ariel Historia.
- Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: La negritud argentina*. Beatriz Sarlo Editora.
- Stubbs, J., y Reyes, H. N. (ed.) (2006). Resultados de la Prueba Piloto de Capacitación en la Argentina. En, *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*, La Universidad Nacional de Tres de Febrero, (UNTREF). The International Bank for Reconstruction and Development/ The World Bank, Washington
- Taguieff, P. A. (2010). Introducción al libro “El color y la sangre. Doctrinas racistas a la francesa”. En, O. Hoffman y O. Quintero. *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*. (21-35). Proyecto AFRODESC/EURESCL
- Vela, M. E. (1999). Los afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos del siglo XIX. En, R. Cáceres Gómez, *Rutas de la Esclavitud en San José*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Yao, J.-A. (2016). *In-visibles. Percepciones y autopercepciones de los argentinos de origen africano*. Literatura Comunicación
- Zubrzycki, B., Ottenheimer, A.C., Agnelli, S., & Kleidermacher, G. (2008, agosto). *Nuevas presencias africanas en la provincia de Buenos Aires*, [Informe Congreso] IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas, Misiones. <https://url2.cl/VNNYG>

AUTHOR

Ibrahim Tuo, es doctorando en la Universidad Félix Houphouet Boigny de Abidjan en Costa de Marfil. Nacido en Hannie sus líneas de investigación giran en torno a la identidad de los afrodescendientes en Argentina y Chile.



Entre decadência e afirmação. Uma autópsia da Lisboa oitocentista em “Patologia Social” de Abel Botelho

Between decadence and affirmation. An postmortem of the Lisbon eighteenth century in “Patologia Social” by Abel Botelho

 El Hadji Omar Thiam
Universidade Cheikh Anta Diop - Senegal
Dakar, Senegal
omarthiam5@yahoo.fr

RESUMO

Abel Botelho, escreveu um conjunto de cinco romances naturalistas, incluindo *Patologia Social*. Nas suas obras, a cidade de Lisboa é representada através dos seus aspectos sociais, históricos e políticos. Nesse sentido, este artigo analisa as descrições da cidade de Lisboa, enfatizando seus aspectos decadentes revelados pelas caminhadas noturnas de Elvira, Mário e Isabel, personagens do *O Barão de Lavos*, *O Livro de Alda* e *Fatal dilema*. Em seguida, focará nos aspectos inovadores ou nas formas afirmativas dos personagens tirados em uma avenida chamada Avenida.

Palavras-chave: Naturalismo, Decadência, Lisboa

ABSTRACT

Abel Botelho wrote a set of five naturalistic novels, among them *Patologia Social*. In his works, the city of Lisbon is represented through its social, historical, and political aspects. In that sense, this article analyses the descriptions of the city of Lisbon by emphasizing its decadent aspects revealed through the nocturnal walks of Elvira, Mário and Isabel, who are characters from *O barão de Lavos*, *O Livro de Alda*, *Fatal dilema*. Then, he will focus on the innovative aspects or the affirmative forms of the characters taken in a boulevard called Avenida.

Keywords: Naturalism; Decadence; Lisbon

1. INTRODUÇÃO

Abel Botelho nasceu a 23 de setembro de 1853 em Vila Tabuaço na Beira Alta. Assistiu ao fim da Monarquia e à implantação da República. Aderiu à República, tendo sido sucessivamente deputado às Constituintes pelo Círculo de Chaves e senador. Exerceu sucessivamente os cargos de coronel no exército português, inspetor das Belas-Artes em outubro de 1910, membro da Comissão encarregada de escrever o hino nacional em 1910, embaixador em Buenos Aires, a capital argentina, onde faleceu a 24 de abril de 1917. Romancista, dramaturgo, cronista, poeta, militar, político (deputado e senador) e diplomata, ele foi, em suma, um homem dos sete ofícios. Ganhou uma enorme fama com a publicação de cinco romances sob o título genérico de *Patologia Social* (*O barão de Lavos*, 1898; *O Livro de Alda*, 1898; *Amanhã*, 1901; *Fatal dilema*, 1907; *Próspero Fortuna*, 1909).

O Barão de Lavos foca o casamento sem amor de Sebastião, um fidalgo herdeiro da ilustre família dos Castro e Noronha, com uma mulher burguesa envenenada por leituras de aventuras românticas. O barão sofre graves diáteses afetivas que o transformam em homossexual. Para satisfazer os seus desejos mórbidos, ele liga-se a Eugénio, um efebo transexual e oportunista. A sua relação afasta-o da esposa, que, por sua vez, acaba por cair no adultério com o mesmo Eugénio. Os acontecimentos dramáticos decorrem numa Lisboa finissecular e conduzem o barão à morte num passeio público, e Elvira à irreversível degradação psico-fisiológica.

O Livro de Alda conta a história de um rapaz burguês, Mário, que abandona a sua noiva, Branca, para uma prostituta, Alda. A força da atração física desta mulher de vida afasta-o definitivamente do projeto de casamento. O rapaz entrega-se todo à obsedante e acaba por sofrer desequilíbrios moral e orgânico. Quanto a Branca, morre de desgostos íntimos. Em desespero, depois de receber a notícia da morte, Mário tenta suicidar-se, mas é impedido por um amigo.

Em *Amanhã*, Abel Botelho coloca o operariado lisboeta num processo evolutivo caracterizado por lutas sindicalistas contra o capital. A história contada decorre ao longo de sete meses, entre novembro de 1894 e junho de 1895. A personagem de Mateus lidera a contestação proletária contra a aristocracia decadente, corrupta e minada por desvios morais. Filho de grande proprietário do Alto Douro, ele é anarquista apaixonado por livros de Kropotkine, Bakounine, e admirador de José Fontana e da Internacional. Após séries de greves, o militante anarquista que prometeu revolução aos operários fracassou por causa da pressão da Adriana, mulher aristocrata, que o ama e o impede dar o sinal do ataque. Ele suicida-se com os explosivos que preparara para o grande dia, o amanhã messiânico.

Fatal dilema conta a história de uma família aristocrática de Lisboa minada pelo adultério feminino. O trio dramático é representado por Eusébio Garcia Penalva, a sua mulher, D. Isabel, e um sedutor, Hector. Ainda está presente Susana, filha do casal. Casando velho, aos cinquenta anos, com um jovem de quinze, Isabel, Eusébio encontra-se comprometido pela doença na satisfação das necessidades fisiológicas da mulher. Esta, histérica, liga-se a Hector e mergulha no adultério. Depois da morte do velho, continua a perniciosa relação com o sedutor, causando assim o desalento trágico de Susana.

Próspero Fortuna examina o caso do oportunista político do mesmo nome. Envenenado pela vontade de ascender a cargos políticos, ele sacrifica a sua dignidade e a integridade da sua família. Casados em Régua, vão para Lisboa, a fim de ele tentar a política. Próspero entra em contato com velhos traidores e, assim, vai subindo as posições de mando (diretor, deputado, ministro), que satisfazem a sua débil organização moral e a sua desmedida paixão pela autoridade. Enquanto sobe, vai-se entregando a todos os vícios de Lisboa e da política. A sua mulher, Maria Luísa, insatisfeita, acaba por mergulhar no adultério com Matias Picão e com outros. A ascensão política de Próspero Fortuna causa o drama moral da sua família.

Nos romances acima resumidos, podemos notar que a cidade de Lisboa é o espaço onde se desenrolam as intrigas. A nossa reflexão versa sobre este espaço detalhadamente descrito e ocupado por personagens de classes sociais e interesses diferentes. De acordo com a estética naturalista, Abel Botelho privilegia nos romances acima referidos o estudo das relações sociais, apontando o fator meio como determinante na construção da personalidade. Pois a localização precisa das personagens no espaço lisboeta é uma das características naturalistas de relevo. Aqui, a Lisboa autopsiada levanta duas questões: a da decadência e a da regeneração. Por um lado, os aspectos decadentistas a desvendar são visíveis nos passeios noturnos pela Baixa, Rossio e Campolide, de Elvira, Mário e Isabel, personagens respectivas de *O Barão de Lavos*, *O Livro de Alda* e *Fatal dilema*. Por outro lado, os aspectos renovadores em questão aparecem através das referências à Avenida de Lisboa para onde convergem operários e militantes antimonárquicos no objetivo de soltar um grito de regeneração em tempo de profunda crise tanto nacional (o desencanto nascido do Ultimato britânico em 1890) como europeu (a subida das ideias republicanas e socialistas).

2. METODOLOGIA

A metodologia que pomos em prática consiste em tratar o espaço lisboeta conforme o pressuposto de A. J. Greimas (1966, p. 121-123) que encara o espaço fictício como objeto de conhecimentos sócio históricos. Assim analisamos fragmentos descritivos tirados dos romances referidos relacionando-os com acontecimentos narrativos e históricos. Em outras palavras, os lugares descritos com os seus símbolos e monumentos associados às ações das personagens permitem pôr em relevo em primeiro lugar a decadência e a afirmação em segundo lugar.

3. DESENVOLVIMENTO

3.1 A Lisboa decadente

A Lisboa finissecular ocupa um lugar importante nos romances da série *Patologia Social*. Conforme a linha ideológica do naturalismo que sujeita o Homem a três princípios, a raça, o meio e o momento, Abel Botelho analisa a decadência das suas personagens situando-as numa Lisboa galante e triste. Antes de mais, é de notar que o escritor naturalista Fialho de Almeida tinha apontado, antes da publicação de *Patologia Social*, aspectos decadentistas de Lisboa:

Na minha ausência, Lisboa mudara. Alguns daqueles grandes palácios de famílias extintas ou arruinadas tinham-se desmoronado pelas encostas sobranceiras ao rio, cansados de esperar que os restaurassem, e tristes no abandono dos seus salões sem tectos nem pavimento, onde no mármore das chaminés, por vezes, escudos de armas cinzelavam as últimas elegias de uma era de cavaleiros. Ardendo numa febre de grandezas, Lisboa sentira a necessidade de outras ruas, outros estilos, outros interiores: alguma coisa coerente com os ideais, os hábitos e os trabalhos da sua vida moderna. E ei-la transbordando dos acumulados lúgubres dos velhos bairros, Alfama, Mouraria, Estrela, partindo a cintura de muralhas num charivari de construções podres de chique; fazendo dos arrabaldes, centros; trepando aos outeiros, ou alastrando-se como um acampamento nómada, à beira do rio. (1994, p. 15-16).

Aqui, Fialho de Almeida descreve, com o seu usual modo satírico, uma Lisboa antiga em estado de decadência avançada. A ruína ameaça tanto os palácios aristocráticos, testemunhas de grandeza de tempo remoto como os bairros pobres donde germina a ideia de uma Lisboa nova com infraestruturas modernas. Esta germinação contrasta com a Lisboa, fidalga e burguesa, decadente.

Além disso, outros aspectos decadentistas podem ser notados ao referirmo-nos a passeios noturnos pela capital oitocentista de certas personagens de Abel Botelho. Por exemplo, em *O Barão de Lavos*, o narrador apresenta um quadro descritivo tendo como pretexto uma saída noturna da baronesa, uma mulher de salão atormentada pelo ambiente festivo do Rossio:

Entretanto a baronesa, apressada, atravessara o Largo de São Cristovão, descera as Escadinhas, depois a Calçada do Caldas, marginara a praça da Figueira, e logo entrava no Rossio. Ia num passo miúdo e breve, olhando sempre na frente, escoando-se, cortando por longe as faixas de luz dos lampiões e das montras, com receio de ser conhecida. Amiudadas vezes o polegar e o indicador direito subiam a puxar o véu bem até junto ao queixo. Ia sem saber para onde, exaltada, entontecida. E o rumor, o bulício do centro da cidade àquela hora ruidosa passava-lhe na retina e soava-lhe no cérebro confusa, tumultuariamente – como de bordo de uma lancha, no mar revoltado – dançando. [...] Mal apontou no Rossio, a largueza do espaço, a abundância da luz, o arpejo da aragem perfumada que vinha do Passeio, trouxeram-na à realidade, fizeram-lhe o efeito de um fresco nas fontes, acordaram-na do seu sonambulismo. Estava em plena Baixa, à hora do movimento burguês, surpreendendo ao máximo de intensidade a animação pacata desse mundo de amanuenses e caixeiros. Davam no Carmo oito horas. Ao longo da grande praça, cortando-lhe o mosaico sinuosa do, formando-lhe o claro-escuro, formigando-lhe na penumbra, moviam-se dezenas de grupos de todos os feitos, idades, condições. (Botelho, 1979, p. 123-124, Vol. I).

Além do uso de informantes¹ espaciais (Largo de São Cristóvão, Calçada do Caldas, a praça da Figueira, Rossio, Passeio, Baixa, Carmo) que servem para enraizar a descrição no real, o narrador mostra descoberta brutal do exterior de Elvira, mulher afastada da realidade e educada na leitura de narrativas românticas, narrativas que se adequam com os aspectos românticos, burgueses e fidalgos, da capital. A baronesa passa as suas horas de lazer deambulando alegremente pelo Passeio Público do Rossio, alindado ao gosto burguês da época (lâmpioes, montras) e abalado pelo paroxismo da animação. Duas contradições habitam a baronesa: uma psicológica e outra social. Psicologicamente a burguesa ficou aterrada ao descobrir ao vivo a vida viciosa da capital. Esta descoberta suscita nela o desejo de romper com a sua existência monótona sem satisfação sexual ao lado do barão pederasta que, «entre uma mulher bonita e um efebo atraente, não hesitava. Procurava sempre e acima de tudo a linha, a forma, a beleza emocional aparente, quer fosse num seio virgem, quer num músculo bem fibrinado» (Botelho, 1979, p. 29, Vol. I). Mil interrogações perturbadoras bolham no espírito da mulher e a tiram da sua nuvem de abstrações e sensações vadias. O facto de ela ver a Lisboa noturna de perto pela primeira vez acende a fria noite do seu abandono ao calor das massas e anuncia-lhe o encontro de prazer com Eugénio: «Por fim, a baronesa cedeu, vencida do simpatismo sensual, prostrada de fadiga. O efebo alcançara-a novamente e adstringia-a contra o peito num abraço fervido. [...] Elvira abandonou-se...» (Botelho, 1979, p. 222, Vol. I). Socialmente a baronesa descobre novas camadas que via de alto. Isso pode ser entendido como uma forma de rebaixamento da burguesia na medida em que Elvira tem em comum o sofrimento com as outras classes.

O ambiente noturno no Rossio é também descrito detalhadamente em *O Livro de Alda*. O narrador-personagem Mário aproveita o Carnaval para pintar o seguinte quadro:

Naquela noite, porém, a despeito da minha osca instintiva ao Carnaval, e da capela branca de visões que me aqueciam o coração e festoavam o espírito, eu não pude furtar-me a considerar que, na medida que se aproximava da Baixa, o ruído e a animação cresciam. Agora mui distintamente o meu ouvido apreendia e destrincava, do empaste do conjunto, batucques bárbaros, cornamusas de barro, um cascalhar de latas, pragas, canções, fanfurrias, estrupidos de trens, aravias em falsete. [...] No Rossio andava-se com dificuldade. A grande cinta de gás do teatro ao castigo do vento, dançava sobre o remoinho das cabeças tarantulas de fogo. [...] O borborinho, o aperto e a confusão eram enormes. Não víamos senão o nariz uns dos outros, mais se podia avançar, respirava-se com dificuldade. (Botelho, 1927, p. 14-15).

Aqui, na descrição do Rossio, há a notar a insistência na animação vibrante, na intensa luminosidade da atmosfera, cor de fogo, e no acre cheiro animal. Esta confusão do ambiente noturno no qual Mário encontra pela primeira vez a prostituta Alda, origina uma confusão psicológica no rapaz. Por outras palavras, a mulher de prazer envenenou-lhe o coração e o espírito a tal ponto que se afastou do seu projeto de casamento com Branca. O apetite sexual insaciável de Alda destruiu o corpo do burguês: «Sentia [Mário] um não sei quê de áspero e fatal pesando-me no corpo e na alma, travando-me o destino» (Botelho, 1927, p. 21).

Ainda em *O Livro de Alda*, o narrador Mário descreve a casa da sua noiva Branca que forma esquina à Rua de Buenos Aires e Travessa do Moinho de Vento. O exame prolongado do universo que cerca a habitação dá ao leitor conhecimento de sítios históricos de relevo:

Seria difícil imaginar e procurar; cidade a dentro, uma habitação mais repousada e isenta, tão como esta convidativa à meditação e ao vago alhear da ideia, e cujas condições de situação e isolamento mais alto nos erguessem o espírito as aladas regiões do sonho e do mistério. [...] Queria refazer-me na contemplação do magnífico panorama [...] nem nunca eu tinha reparado bem...Nem decerto, por mais que alguém procurasse, seria fácil achar em todo Portugal, em todo o mundo! Um palmo de terra mais desafogado e mais livre, um refúgio mais do que este próprio ao inalterável culto da castidade e da virtude. [...] avultava a grande sensoria monástica das Necessidades; mais à direita, confuso com

¹ L'informant (par exemple, le nom d'un personnage ou d'un espace, l'âge précis d'un personnage) sert à authentifier la réalité du référent, à enraciner la fiction dans le réel : c'est un opérateur réaliste.

o céu na mesma agonia de tinta esbranquiçada, o Observatório; e já de longe, e lembrando algum ciclópico banco, de pernas ao ar, coava um morro a maciça acrópole da Ajuda... Em baixo, ao vale, havia floresta de zinco, tijolo e ferro das muitas fábricas, os fumos industriais, as longas pilhas de cantarias, madeiras, mato, [...] toda timorata e mesquinha na vizinhança dum monstro fuliginoso e redondo, a torre de Bélem entrando a buscar refúgio na gorda mansidão das águas. Depois, no Tejo, apreendia-se vagamente toda a áspera labuta do mar, a renda a prumo dos mastros, velas seguindo como asas [...] à vista se me alongava nesse claro azul sem fim, nesse espriamento sem termo e sem medida, o imenso e plácido esteiro ia ficando liso, limpo, brunido, e do seu brilho de espelho então rompiam a torre dos Jerónimos, o Bugio, S. Julião... (Botelho, 1927, p. 93-94).

Do interior da casa da Branca, o narrador aponta o ambiente ameno propício à elevação espiritual. Após o afastamento do projeto de casamento com Mário, a Branca dedica a sua existência à oração solitária. Pode-se entender a casa da rapariga como um lugar que participa na sua realização espiritual. Porém, a partir do interior da casa da Branca, Mário deita um olhar panorâmico sobre a cidade de Lisboa que se estende aos seus pés. Vários informantes são notáveis na descrição dos arredores da casa.

Em primeiro lugar, é de sublinhar os informantes de ordem religiosa: a capela monástica das Necessidades e a torre de Bélem. Historicamente, sob a invocação de Nossa Senhora das Necessidades se fundou a capela monástica ou o grande mosteiro dos Jerónimos por D. Manuel. Este dedicou o monumento aos frades jerónimos em 1498, um ano antes do regresso da expedição ao Oriente. Foi ali que Vasco da Gama e os seus audazes companheiros ouviram missa no dia da partida em busca de novas terras, e onde os mareantes, em trânsito pelo porto de Lisboa, se acolhiam para receber a assistência espiritual de que precisavam. Pois continua a ser associada ao monumento a finalidade comemorativa das façanhas náuticas nutridas pela fé, especialmente do descobrimento do caminho para a Índia. Quanto à torre de Belém, ergueu-se na praia do Restelo no primeiro quartel do século XIV em homenagem à santa Glória do Cristo, ou seja, à Lisboa cristã.

Relacionando estes dois informantes espaciais com o destino de Branca, pode-se dizer que o narrador sublinha implicitamente a influência da religião na rapariga, influência que leva ao triunfo das suas necessidades espirituais em detrimento das fisiológicas. Por uma janela da casa, o olhar da filha concentra-se nesses símbolos religiosos que consolam o seu espírito doentio. Pois o desequilíbrio psico fisiológico desta criatura associa-se a lugares simbólicos a que o narrador dá qualificativos decadentes: «monstro fuliginoso e redondo» (Botelho, 1927, p. 94).

Em segundo lugar, os informantes de ordem militar como o Observatório, o Bugio e S. Julião lembram vitórias de ilustres reis portugueses. O Bugio é um farol situado na barra do Tejo, sobre um rochedo. Foi mandado edificar por D. Sebastião, iniciando-se a construção em 1578. Este monumento é testemunha de grandeza de tempo remoto que contrasta com a decadência do burguês Mário. Quanto ao Observatório, foi uma junta de astrónomos encarregada em 1513, por D. Manuel, de recolher informações militares e planear expedições marítimas. Ele passou então a ser um serviço estratégico do Reino até à reforma pombalina em 1772. Por fim, S. Julião é um forte situado na margem direita do Tejo, junto da foz que marca o limite. Começou a ser construído no reinado de D. João III, para defesa do porto de Lisboa. Dali se comanda a entrada da barra, combinando o fogo da sua artilharia com o Bugio, colocado na sua dependência. No tempo de Pombal, S. Julião da Barra serviu de prisão. Ali estiveram no século XVII muitos padres jesuítas, aguardando os barcos que os levaram ao exílio. Durante as lutas liberais do início do século XIX serviu também de prisão e por ela passaram ilustres figuras políticas como João Batista da Silva e Gomes Freire de Andrade.

A presença destes informantes espaciais em relação a Mário pode ser percebida como uma forma de rebaixamento de um período glorioso, em geral, e como um sinal da decadência da ilustre família burguesa do jovem, em particular.

Em *Fatal dilema*, no capítulo II, a morte de Eusébio Garcia Penalva espalhou-se pela cidade de Lisboa em folhas de grande e pequena circulação. O narrador convoca o passado de felicidade aparente entre o velho Penalva e a sua esposa Isabel em que o espaço aristocrático anuncia a decadência:

De muito que mandava a existência dos dois ligada mui de perto, com uma vantagem que não poucos dissabores lhes carregavam, com uma supremacia e uma arte incontroversa, as

mais ostensivas demonstrações do fausto e de elegância. Uma festa “que marcasse” não se compreendia sem eles. Quase sempre, o grande baile anual dado pelos Penalvas no seu palacete barroco, a Campolide, era o mundo do sinal convencionado para a terminação da *season*. Seguiu, de ordinário, de perto a Páscoa, determinando logo a debandada do mundo elegante, que de Lisboa se dava então pressa em emigrar, com a mesma disciplinada presteza com que, pouco antes haviam chegado as andorinhas. (Botelho, 1979, p.24-25, vol. IV).

Neste trecho, o narrador nota um aparente entendimento do casal na ocasião do baile anual no palacete barroco em Campolide. Este lugar sumptuoso, símbolo da coesão e grandeza da família Penalva, passa a ser um lugar de adultério. Nele Isabel Penalva encontra o seu amante Hector no momento em que o marido era inutilizado pela velhice e pela doença. Portanto, a transfiguração do palacete é sinónimo de decadência da família fidalga dos Penalva. O marido, velho, acaba por morrer nas mãos da filha Susana. Esta sofrerá de desgosto depois de ter conhecimento da relação adúltera da mãe. Mergulhada em profunda crise histórica, Isabel acaba os seus dias sem a assistência do sedutor Hector.

Enquanto o palacete aristocrático dos Penalva vai arruinando outros lugares de Lisboa como a Avenida ganham importância cristalizando ondas de protestos e gritos de renovação.

3.2. A Lisboa renovadora

O contexto político marcado pela subida das ideias renovadoras teve eco nos romances do ciclo *Patologia Social*. Em *Amanhã*, Abel Botelho analisa as condições do operariado em luta pela justiça no trabalho industrial. Ao mesmo tempo começa a formar-se a ideia do progresso de ordem capitalista, associada ao rápido desenvolvimento das técnicas, principalmente dos transportes, ao grande aumento demográfico da capital e, conseqüentemente, à necessidade, cada vez maior, da expansão de Lisboa. O progresso está diretamente relacionado com o modelo concreto criado a partir das obras de Haussmann², em Paris, e consiste em construir grandes eixos viários, higiénicos e monumentais, sobre o velho tecido orgânico da Lisboa medieval. Assim, a Avenida torna-se o símbolo do desenvolvimento e da afirmação contra a ordem monárquica e a capitalista.

No capítulo XIX, o narrador descreve o dia messiânico em que a multidão de operários de armas em punho defronta a aristocracia industrial. Várias cenas descritivas da onda colérica abundam no romance desenrolando-se todas na Avenida de Lisboa:

Às 7 da manhã, já era enorme a multidão que esfervilhando se acumulava de roda do obelisco, no extremo sul da Avenida. A partir daí tomava escalonadamente lugar, pela ampla artéria acima, os peões que deviam servir de pontos de reunião às diversas associações e grupos, segundo programa publicado nos jornais e procurando o seu número de ordem nas pequeninas tabuletas suspensas das árvores, desde a Praça dos Restauradores à Rua das Pretas.

[...] Mas nem só no vitorioso recinto da Avenida se concentrava naquele momento a emancipadora afirmação das classes de sujeição e de miséria. A sua reivindicadora expansão abrangia toda a cidade. [...] Entretanto, ao longo da rua central da Avenida enfileirava-se, basta e ruidosa também, uma outra sorte de multidão, o mesclado e insofrido montão dos curiosos. Predominava a baixa burguesia, o mundo pelintra dos serventuários do Estado, o parasitário bando de quantos trazem uma vida estéril, e entre todos eles doidas e impacientes, as mulheres. (Botelho, 1979, p. 462-463, vol. III).

Neste trecho, as classes de sujeição fazem da Avenida sua, para afirmar o desencanto, o ódio pela situação que as aliena. Desde já se torna a avenida «um espaço de reivindicações sociais e políticas» (Ferreira, 2003, p. 16-17). A nível social, a presença de camadas sociais com interesses diferentes mostra que a

² Em 1859, já Haussmann [que dirigiu o município de Paris entre 1853 e 1870] tinha arrasado meia Paris com as suas demolições e construído uma boa parte das suas grandes vias, no mesmo ano surgiu a primeira proposta à Câmara Municipal de Lisboa, sendo então presidente Júlio Máximo de Oliveira Pimentel, datada de 03 de junho. Nela se refere que se mande estudar desde já a abertura de uma larga rua ou alameda, que partindo do fundo do Passeio Público, corte pela parte inferior ao Salitre e siga pelas terras de Vale do Pereiro até S. Sebastião da Pedreira, ramificando-se para o Campo Pequeno.

avenida é uma encruzilhada para grandes e pequenos, para favorecidos do Estado e desfavorecidos. A nível político, o arranque para o futuro nasceu não só dos modelos estrangeiros, mas também da consciência política das massas trabalhadoras. Estas se tornam inimigas do Estado. Daí a ideia de renovação política passa a ligar-se à Avenida.

Em *Próspero Fortuna*, a emancipadora onda de gente, explodindo ódios pelo governo monárquico, alastra pelas grandes cidades de Lisboa e Porto. Esta grande manifestação alimenta divergências, cisões, conflitos, que ameaçam o regime na sua íntima integridade e coesão:

A plausibilidade, a urgente necessidade, mesmo, de um movimento social neste sentido, ganhara mais ou menos todas as classes, inflamava os mais antitéticos espíritos de lés a lés, acendia pelo País os mais ardidos e puros entusiasmos por essa solução redentora e fecunda. Não era agora como nos inofensivos tempos de Sousa Brandão e José Elias Garcia, não era um mero ensaio teórico de doutrinação, de ponderada educação cívica; antes de se sentir avassaladoramente rugir uma atividade febril de propaganda. Na iluminada impulsão do seu idealismo, jornalistas, industriais, juriconsultos houve que, renegando o credo monárquico, dos grandes centros espontaneamente desertaram para fazer por esse País fora irradiar o clarão redentor da Boa Nova. Nas artérias das duas principais cidades, Lisboa e Porto, acentuavam-se e cresciam por uma forma prodigiosa as adesões a uma renovação francamente democrática, na governação e administração das coisas públicas. (Botelho, 1979, p. 400, vol. V).

Aqui, a comparação entre a situação política à beira da explosão de nervos e a situação vigente em tempo das figuras referenciais de Sousa Brandão e José Elias Garcia, merece uma atenção particular em relação à ideia de renovação democrática. Do seu verdadeiro nome Francisco Maria de Sousa Brandão³ foi um dos primeiros a incorporar-se em 1875 nas fileiras do Partido republicano e desde logo passou a ser considerado como um dos seus membros mais queridos e respeitados, não só pelo seu passado de liberal, mas também pela firmeza das suas convicções. Desde então foi sempre escolhido para os principais cargos de direção do mesmo partido, sendo eleito para fazer parte do primeiro diretório que se constituiu em Lisboa num período em que a afirmação republicana era asfixiada pela ordem monárquica. Quanto a José Elias Garcia⁴, foi presidente da Câmara Municipal de Lisboa. Fundou em 1854 o primeiro jornal republicano, intitulado *O Trabalho*. Em 1865, tornou-se redator principal do *Jornal de Lisboa*. Ele foi deputado pela primeira vez em setembro de 1870, quando tinha ainda o seu nome ligado ao partido reformista, que, por ser então o mais liberal, era o que convinha aos homens que compunham a guarda avançada da democracia.

Em suma, a recorrência a estas figuras mostra a relação entre elas e a cidade de Lisboa, por um lado, e o papel de precursor da renovação democrática desempenhado por elas num contexto sem oposição ofensiva, por outro lado. Em outras palavras, o narrador põe a cidade de Lisboa no centro da evolução democrática do país, apontando a longa marcha para a democracia, isto é, da fase de doutrinação à fase de tomada do poder político. A metáfora “o clarão redentor da Boa Nova” é sinónimo de triunfo da República e do seu programa de renovação política, administrativa e social.

Outra referência ligada à cidade de Lisboa no romance *O Livro de Aldaé* o fenómeno da prostituição que contrasta com a ordem antiga e moralista. Depois de uma cena de sexo com a prostituta Alda numa noite alta, a personagem-narrador Mário desculpa-a encarando a profissão dela como um fenómeno físico, automático e animal:

Em Lisboa exercem a prostituição regulamentada, mais as seis mil que se entregam à prostituição clandestina, bem os quatro quintos foram vítimas do egoísmo e perversão dos homens. Nestas condições. Que admira que a mulher se perca?... Tendo tentado em

3 Francisco Maria de Sousa Brandão nasceu na Mortuosa a 11 de maio de 1818 e morreu em Lisboa a 26 de maio de 1892. Concorreu com a sua pena e a sua palavra para a fundação das primeiras associações operárias em Lisboa e no Porto, tendo fundado com Vieira da Silva e Lopes de Mendonça, *O Eco do Operário*, o primeiro jornal socialista que se imprimiu em Portugal.

4 Oficial de Engenharia, político, propagandista e jornalista democrata, um dos fundadores da organização política republicana, José Elias Garcia veio à luz em Cacilhas a 31 de dezembro de 1830. Ele morreu em Lisboa a 21 de junho de 1891, pobre porque sacrificou tudo quanto tinha pelos seus trabalhos em proveito do seu partido, e para a sustentação da Democracia, jornal que ele fundara.

vão manter-se honesta, afinal prostitue-se, porque reconhece ser este o bom caminho prático a seguir. [...] Com efeito, é curioso de analisar o papel duplo da mulher neste mundo lisboeta, - o que a hipocrisia social lhe talha, e o que ela, revoltada e impulsiva, a si mesma se distribuem. Temos, a um lado, a mulher livre, esturdia, insolente, que zomba de abusões, refratária a preconceitos, tendo por única preocupação o domínio, o prazer, a seu bom talante desbaratando toda a fortuna e todo o amor dos homens; e, do outro, a mulher enfeudada à obrigação, escrava submissa do dever, tendo o meticuloso culto das convenções sociais, resignada e mansa arrastando uma existência crepuscular, toda abnegação e silêncio, ignorada, esquecida... A primeira dispõe da supremacia mundana, da riqueza, do poder, da evidência; a segunda apenas consegue... morrer de fome. Eu não só desculpo, mas compreendo e aplaudo a mulher livre. (Botelho, 1927, p. 253).

Na passagem acima citada, notam-se na Lisboa finissecular duas formas de prostituição: uma legal e outra clandestina. Ambas podem ser entendidas como condenação imposta à mulher pela ordem masculina. Esta concepção renovadora contrasta com a rejeição de que a prostituta é vítima. Os apetites sexuais pujantes desta mulher resumem-se no despertar do fisiológico contra a moralização do prazer. Afrontando a sociedade e atropelando o dever, Alda afirma o direito à igualdade entre homem e mulher, *condição sine qua non* para a realização do programa social professado pelo Partido republicano de que Abel Botelho era aderente. Além disso, há uma oposição entre mulher livre e mulher submissa, ou seja, entre corpo nu e corpo velado. Tudo isso é para mostrar a evolução do tecido social lisboeta.

4. CONCLUSÃO

Em *Patologia Social*, a descrição de ambientes lisboetas vividos pelas personagens revela a preocupação de Abel Botelho em evidenciar algumas das características mais flagrantes da sociedade portuguesa do final do século XIX. Cenas descritivas inundam os cinco romances em estudo e deixar ver rudes análises das estruturas aristocráticas e burguesas em decadência. As saídas nocturnas pelo Rossio da aristocrata Elvira e do burguês Mário, personagens respectivas de *O Barão de Lavos* e *O Livro de Alda*, mostram neles conflitos entre necessidades fisiológicas e exigências morais.

No entanto, outros sítios de Lisboa estão associados ao vento de mutações económicas, sociais e políticas, impulsionadas pelo desenvolvimento industrial e urbano. Em *Amanhã*, a marcha dos operários liderados pelo contramestre Mateus tem lugar na Avenida. Esta se torna um centro de afirmação política das classes de sujeição que lutam por um sistema capaz de lhes garantir justiça no trabalho. À marcha dos operários pode-se acrescentar a onda de protestos que invadiu as grandes artérias de Lisboa em *Próspero Fortuna*. A multidão colérica nutrida por ideias republicanas libertárias contesta a governação e a administração do regime monárquico.

Em suma, nas descrições de Lisboa, há a insistência nos aspectos decadentistas (animação histórica, luzes inquietantes, monumentos históricos transfigurados, palacete abandonado e sujo) e nos aspectos renovadores (manifestações sócio-políticas na Avenida, prostituição entendida como liberdade feminina). A nossa autópsia da Lisboa oitocentista revelando aspectos contraditórios estabelece uma relação estreita entre dois campos diferentes, mas inseparáveis: a ficção e a História. Sendo este último campo um conjunto de conhecimentos e factos que confere à ficção de Abel Botelho um enraizamento no espaço lisboeta e um carácter de testemunha das mutações sócio-políticas do Portugal do final do século XIX.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERÊNCIAS

- Almeida, F. (1994). *Lisboa galante. Episódios e aspectos da cidade*. Vega.
- Barthes, R. (1977). *Poétique du récit*. Editions du Seuil.
- Botelho, A. (1979). *O Barão de Lavos. Obras de Abel Botelho* (Vol. I). Lello e Irmãos Editores.
- Botelho, A. (1927). *O Livro de Alda*. Livraria Chardron de Lello e Irmão.
- Botelho, A. (1979). *Amanhã. Obras de Abel Botelho* (Vol. III). Lello e Irmãos Editores.
- Botelho, A. (1979). *Fatal dilema. Obras de Abel Botelho* (Vol. IV). Lello e Irmãos Editores.
- Botelho, A. (1979). *Próspero Fortuna. Obras de Abel Botelho* (Vol. V). Lello e Irmãos Editores.
- Ferreira, C. S. (2003). *Avenida da Liberdade em Lisboa. Contributos para a sua salvaguarda enquanto património da cidade*. Universidade de Évora.
- Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale*. Ducrot.
- Marques, A. O. (1986). *História de Portugal*. (3ª edição). Palas Editores.
- Sampaio, A. F. (1931). *Abel Botelho: a sua vida e a sua obra*. Imprensa do Diário de Notícias.

AUTHOR

El Hadji Omar Thiam, Senegalese, PhD from the French University of Paris III Sorbonne Nouvelle in 19th century Portuguese Literature His doctoral thesis deals with the naturalist novel by Abel Botelho and his portrayal of the female condition. Since 2009, he has been teaching Portuguese language and literature at the Portuguese section of the Faculty of Arts and Humanities of the Cheikh Anta Diop University in Dakar, Senegal.



La figura del negro soldado en *La revolución es un sueño eterno* de Andrés Rivera

The figure of the black soldier in La revolución es un sueño eterno by Andrés Rivera

 Djibril Mbaye

Universidade Cheikh Anta Diop - Senegal
Dakar, Senegal
djibril3.mbaye@ucad.edu.sn

RESUMEN

Este artículo se propone estudiar la representación de la imagen del negro soldado en *La revolución es un sueño eterno* de Andrés Rivera. En efecto, frente a la negación por la historia del aporte épico de los afrodescendientes en las luchas por la emancipación, Andrés Rivera rescata la figura del afrosoldado argentino que se ha destacado heroicamente en los frentes bélicos para la defensa de la patria. Así, este trabajo analiza esta visión revolucionaria de la negritud argentina en Andrés Rivera. Tras estudio, las dos primeras partes han demostrado que los soldados afroargentinos han tenido una participación heroica tanto en las Invasiones Inglesas como en las campañas de Liberación de San Martín, por lo que Andrés Rivera propone una representación sin estereotipias de la imagen del negro, a través de los campos de batalla, con igual valentía y dignidad que bancos e indios, frente a una literatura acostumbrada a representar al negro en la subalternidad. Las dos últimas partes han revelado la imagen dignificante de la negritud argentina, a través del personaje de Segundo Reyes, un esclavo devenido capitán de ejército, y su relación de amistad y de armas con Juan José Castelli, el orador de la Revolución y Representante de la Primera Junta en el ejército del Alto Perú. Así, el trabajo ha mostrado, de manera general, que la imagen del negro ha sido honrada por Rivera mediante las armas, la sociabilidad y la relación de hermandad con el “amo” blanco.

Palabras clave: Soldados negros, Andrés Rivera, negritud argentina.

ABSTRACT

The negation of the Afro-descendant contribution has been one of the constants in the history of Argentina. The symbolic participation of slaves in the struggles of the country has been often ignored by white and Europeanist history which represents the black as a secondary subject, a representation in the subalternity which also characterized the literature. But with the rise of the historical novel at the end of the 20th century, a new vision of the role and the image of the Afro-descendant was born, where the latter acquired a fundamental place in the country. This is what Andres Rivera proposes in his novel entitled *La revolución es un sueño eterno*, that we have in this work through parts: a reminder of the participation of black slaves in the struggles for emancipation, the approach from the trenches, the character of the black captain Segundo Reyes and the relationship between negritude and aristocracy. The first part traces the heroic participation of blacks (slaves and free) in various battles of the country: English invasions, the my revolution, the liberation war under San Martin, and the border struggles. The second part highlights the representation of “afrosoldier”. With this approach, Andres Rivera speaks of the blacks not as a Community formed of slaves and free who, with regard to the whites and the Indians, stood heroically in all the struggles for the liberation of Argentina. To consolidate this approach without stereotype, the author uses an afro-argentine soldier character, a fisherman’s slave who becomes a captain of the army. The third part of the work analyses this revolutionary approach missing in literary history. And to highlight the loyalty and bravery of black soldiers alongside white figures, the author used, like Artigas and Ansina, duo Segundo Reyes, black captain, and Juan José Castelli, representative of the Government in the army of Alto Peru. The infallible friendship between the two during and after the wars which we analyzed in the last part shows how negritude and aristocracy (Blacks and Whites) are united by a perfect symbiosis made of fraternity and equal dignity.

Keywords: Black soldiers; Rivera; Segundo Reyes; Castelli; argentine negritude

1. INTRODUCCIÓN

La llegada de millones de africanos esclavizados en América no solo ha redefinido la cartografía social (con un cruce identitario sin precedente) y propulsado la palanca económica, sino que ha marcado el propio rumbo de la historia del “Nuevo Mundo”. El desempeño de la afrodescendencia en las guerras de liberaciones y en las revoluciones ha sido uno de los mayores aportes de esta comunidad al continente americano en su camino hacia la Emancipación. Sin embargo, la omisión o la negación de este tributo constituye una de las taras de la historia de muchos países, sobre todo en Argentina. En efecto, la participación de los negros, a través de los regimientos de Pardos y Morenos, tanto contra las invasiones inglesas como en la Revolución de Mayo y en los ejércitos de San Martín, ha sido ignorada por una Historia que se quiere “blanca” y “europeizante”.

Este mismo sentimiento se refleja en la literatura (sobre todo en la del XIX) donde la imagen de los personajes negros viene teñida de discriminación y racismo. Así, escasos son los relatos que evocan la figura del afrodescendiente en los momentos de gloria, en las luchas por la independencia, como *La revolución es un sueño eterno* (1987) de Andrés Rivera. El autor, a través de un relato situado entre la Novela histórica tradicional y la Nueva novela histórica, recrea la figura de Juan José Castelli y los acontecimientos de las Invasiones inglesas y de la Revolución de mayo, y hace varias alusiones a los negros soldados, que queremos analizar en este estudio.

Si muchas lecturas críticas han sido hechas sobre la novela, casi ninguna se ha asomado detenidamente en la visión de la negritud argentina por Rivera. Fuera de las breves alusiones de Alejandro Solomianski (2003), es casi inexistente un estudio detenido sobre la presencia de los libertos y esclavos en dicha novela. Aunque las referencias a esta temática en la trama no son numerosas y además son implícitas, presentan un gran simbolismo sobre la visión que Andrés Rivera refleja de los negros, sobre todo con la presencia del personaje de Segundo Reyes, capitán afroargentino alistado al lado del personaje principal Juan José Castelli. Así, ¿Qué lugar ocupa pues el negro soldado en el escenario literario de la novela Andrés Rivera? ¿Qué simbolismo refleja la figura del capitán Segundo Reyes? ¿Qué negritud transluce del enfoque de Andrés Rivera?

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo Andrés Rivera representa de manera revolucionaria la imagen del negro, partiendo de la figura del afrosoldado. Este análisis permitirá ver que el sitio de la negritud argentina en la literatura no es la subalternidad, como viene comúnmente notado, sino la esfera social compartida por todos los argentinos. Nos basaremos en estudios históricos de Luis A. Siles Salinas, Marta Goldberg, Jean Arsène Yao (y otros) y literarios de Alejandro Solomiansky, para examinar esa imagen del negro que Rivera enuncia en la novela.

Primero se hará una breve vista panorámica de la participación del negro en las luchas por la emancipación, después se analizará el enfoque de la negritud desde las filas en la novela, luego se estudiará el personaje de Segundo Reyes, para cerrar el trabajo con la relación entre negritud y aristocracia.

2. METODOLOGÍA

El estudio se basará en diversos datos históricos para analizar este tema e ilustrar la argumentación, ya que esta novela también se construye con material histórico ficcionalizado.

3. DESARROLLO

3.1 El negro en las luchas por la Emancipación

La participación en las luchas por la emancipación es uno de los actos más simbólicos y solemnes de las acciones de los afrodescendientes en tierras argentinas (y en todo el continente americano en general). El papel decisivo de los negros en las luchas por la Independencia en América lleva Luis Adolfo Siles Salinas a concluir que:

La Independencia en América Latina comenzó con las canciones oriundas de Dahomey y que

estrenaron los negros en Haití; se reforzó con los libertos que emancipó Bolívar. Una tercera parte del Ejército de San Martín que liberó a Chile y Perú, era negro y en la última posesión española, en Cuba en 1898, los efectivos negros determinaron la Independencia. Los negros, en buena medida, habían comenzado y habían culminado la Independencia Latinoamericana” (Salinas, 1978, p. 90).

En el Río de la Plata, el alistamiento de libertos, esclavos cedidos por amos, comprados y presos dio un impulso sin precedente a las batallas por la independencia y la defensa de Buenos Aires y del país. El ejército era el lugar de expresión de la personalidad y de la hombría del negro; y por eso, era el lugar donde dejó mayor legado y también, por supuesto, su vida (Yao, et ál., 2016). Su incorporación para defender a la patria constituye una ocasión para revelarse y mostrar su dignidad, su valentía y hasta su humanidad. Para Marta Beatriz Goldberg et ál. (2010), el ejército era la única institución a la que podían ingresar los negros por ser necesarios para la defensa de una zona de frontera con escasa población, y eso les permitía cambiar sus raídas ropas de esclavos por los uniformes coloridos y vistosos de los batallones, ser reconocidos por actos de coraje y lavar a sangre y fuego en los campos de batallas esa ‘mancha de esclavitud’. A pesar de la segregación en los batallones (blancos separados de negros), las gestas heroicas en las batallas históricas quedan una realidad más que evidente, pese también a una Historia que siempre ha querido desconocer el mérito afrodescendiente como recalca Siles Salinas:

Para la Historia de América Latina, el negro, prácticamente, no existe. Se enorgullece legítimamente, de las culturas precolombinas; narra la Conquista; se exalta con la gesta criolla de la Independencia; estudia las historias republicanas de cada nación, pero en todas ellas, salvo los estudios muy serios hechos sobre el folklore o menciones de carácter anecdótico, virtualmente, se ignora al negro (1978, p. 77).

Los negros, alistados en la artillería y en la infantería, y formando los Regimientos de Pardos y Morenos, estuvieron en la vanguardia de muchas luchas entre las que destacan las Invasiones Inglesas y las campañas de San Martín (como aparecen en la novela).

La Revolución es un sueño eterno vuelve sobre las Invasiones Inglesas, que fueron momentos decisivos que marcaron la vida histórica y política de Buenos Aires, y donde los negros, alistados ya en 1801, con la primera milicia bajo el nombre de Compañías de Granaderos de Pardos y Morenos, destacaron por su participación. En efecto, ambas invasiones de 1806 y 1807 fueron derrotadas por una fuerza de unos 5.000 hombres de los cuales 876 eran negros esclavos de los batallones segregados, y así, el Cabildo premió con libertad a los esclavos que se habían destacado, comprándoles de sus “dueños” directamente y también después de sorteos (Goldberg, et ál., 2010).

El segundo escenario bélico donde destacaron los Regimientos de Pardos y Morenos son las campañas libertadoras de San Martín. En efecto, la casi mitad de las fuerzas de ataque de San Martín que entre 1816 y 1823 liberaron y ganaron batallas en Chile, Perú y Ecuador estaba compuesta de libertos reclutados en Buenos Aires y en las provincias de Cuyo, organizados en batallones segregados de infantería y artillería. Cuando a fines de 1813 San Martín recibió órdenes de hacerse cargo del Ejército del Norte, sus tropas se componían de 1200 hombres, de los cuales 800 eran negros libertos, que servían en la infantería (Goldberg, et ál., 2010). Esas campañas, de las más mortíferas para la población negra, como viene resaltado por Gomes et ál., (2002) y Corbière et ál., (2003), revelaron la “ferocidad” con la que combatían los negros y el reconocimiento de su valentía (reconocimiento con la propuesta del uso de “Don” para algunos). Pero hoy, pocos son los documentos que vivifican estas gestas y memorias. Los “afrosoldados” que figuran hoy en la nómina de los personajes históricos en Argentina parecen escasos. Y de muchos de ellos ya no hay datos históricos que permiten recrear detalladamente su figura. Si algunos llegaron al grado de Coronel como Lorenzo Barcala, Domingo Sosa, José María Morales (Yao, et. ál., 2016), muchos fueron sepultados en los escombros de una memoria histórica amnésica que solo parece ver la negritud en el personaje de “Falucho”, Antonio Ruiz, (que para muchos incluso sigue siendo leyenda).

Ahora bien, es este contexto el que Andrés Rivera exhuma en su novela mediante el personaje de Juan José Castelli, el contexto legendario donde los negros han sido reconocidos con todos sus méritos. En efecto, si la Historia oficial ha decidido omitir el aporte de los afrodescendientes, la literatura, sobre todo la de finales del siglo XX, relea la negritud desde los momentos de esplendor históricos. Andrés Rivera se ha interesado por la presencia negra en Argentina no desde la subalternidad de la literatura decimonónica sino desde el rescate de la memoria histórica mediante el relato histórico de finales de siglo XX.

3. 2 Una negritud desde las trincheras

En *La revolución es un sueño eterno*, Andrés Rivera habla de los negros en los momentos de lucha contra los colonizadores. Es en dichos escenarios donde la figura del negro ha cobrado más prestigio por su heroísmo en las tropas regulares y milicias. En varios pasajes, los negros vienen citados dentro de la “comunidad”, es decir no como entidad marginada, sino como componente social intrínseco como todas las demás capas sociales del país. Ya desde el principio, el protagonista Castelli, frente al tribunal que lo juzga, dice: “ruego que, cuando aluda a los ausentes sin excusa, se vea, en la alusión, a quienes execran, virtuosamente, en los jacobinos, la nefasta y aciaga pretensión de seducir a paisanos, indios y negros esclavos” (Rivera, 2005, p. 15).

Se utiliza aquí el concepto de “comunidad” para mostrar que, en sus alusiones, el autor no habla de los negros como una agrupación aparte, marginada y segregada como hemos visto hasta en los batallones, sino como una comunidad que, como los “indios” y los “porteños”, compone y comparte el espacio social bonaerense y argentino. Este enfoque no es un mero detalle. En efecto, en la literatura argentina (y por supuesto también en la historia), el sitio reservado para el negro suele ser la periferia social donde, visto con las manchas de la esclavitud, se le sigue considerando como ente subalterno. La literatura decimonónica, considerada como fundacional, ha sido la primera en canonizar esta idea de racismo, de animalización y de deshumanización del negro (Mbaye, et ál., 2019). Con esta novela de Rivera, como también con *La Internacional Argentina* de Copi, se ofrece una visión de ruptura frente a una tradición literaria que retrata al negro siempre en las peores condiciones sociales y económicas. Por eso, para Dulcinea Tomás Cámara et al., (2012), *La revolución es un sueño eterno* rehumaniza a los combatientes negros que logran adquirir su libertad a partir de su participación en la defensa de la nación. Pero esta rehumanización, más allá de la idea de comunidad, se refleja en la glorificación de la presencia negra en las frentes. En muchos pasajes, el autor evoca al negro como soldado desde las trincheras con puño y mirada firmes:

Castelli invita a la muerte, desde la penumbra en la que escribe, y una sonrisa chirría en los dientes que se enfrían, a que avance, como él, sano y entero, vio avanzar a la infantería criolla –porteños, negros, mulatos, paisanos de la pampa, de las sierras cordobesas, de la quebradas de Jujuy y Salta y Tucumán–, encorvados o erguidos, con las manos que les sudaban apretando el hierro de los fusiles y las bayonetas, con la mirada puesta más allá de los hierros de los fusiles y las bayonetas, con los ojos puestos en esa línea escarpada donde termina el sol, en esa sombra floja y ondulante que se recuesta al pie de la nieve pálida y dura de los cerros, y que grita, loca, desesperada, ¡Santiago! ¡Cierra España! ¡Mueran los herejes! (Rivera, 2005, p. 52)

Esta efigie, que sitúa a los negros y mulatos dentro de la “infantería”, no hace más resaltar algo que la historia oficial quiere silenciar, es decir, la participación heroica de los afroargentinos en los frentes bélicos. El alistamiento segregacionista no impidió que los negros pusieran su vida en la defensa de una patria que les negaba la ciudadanía. Esta imagen de monumento, que el narrador describe, revela toda la solemnidad, la abnegación y el compromiso de esa comunidad (junto con las demás) para la defensa de la patria. Entre sol, nieve, cerros, y armas en manos, el autor rescata la imagen de los afrosoldados en los espacios de la bravura. Aunque muchos de ellos ingresaron en los ejércitos para poder después obtener su libertad, la sinceridad en la lucha se había convertido en ellos en una virtud y “cuando se les daba la opción de seguir sirviendo en el ejército o de regresar a sus dueños, la mayoría elegía el primero” (Goldberg, 2010, p. 49). Andrés Rivera remueve así los escombros de la historia para redimir una imagen manchada. La exaltación de las virtudes de los negros soldados, como de las demás comunidades, sale a la luz mediante la

vida de Castelli. En otro pasaje, el autor insiste en este heroísmo, poniendo de relieve el grado de sacrificio y de compromiso de los soldados, todos grados confundidos, en los diferentes frentes:

El Doctor Cufre es un hombre joven y alto, y algo impaciente. En Suipacha, Potosí, y Huaqui extrajo plomo y metralla del cuerpo de porteños, negros e indios y, sin reparar en grados y apellidos, les cortaba los lamentos con una risa estrepitosa y salvaje: No se queje, paisano, que la patria lo premiará (Rivera, 2005, p. 43).

Andrés Rivera recorre los diferentes campos (Suipacha, Potosí y Huaqui) para captar imágenes de soldados heroicos y estoicos. A través de las heridas, el autor destaca el compromiso y el sufrimiento común de las tres comunidades (porteños, negros e indios). Además, de manera sutil, insiste en un dato importante, que es la igualdad frente al sufrimiento. Si en la composición de los batallones había discriminación entre blancos y negros, en el campo de batalla el plomo no distinguía las razas y los colores. Cuando Rivera habla de “sin reparar en grados y apellidos” es para recalcar la igualdad de mérito en el combate. Se puede incluso decir que los negros ocupaban puestos más adelantados (de allí el uso de “carne de cañón”) y mostraban más determinación en la lucha. Esta igualdad y hasta hermandad es la que el narrador Castelli parece recalcar cuando afirma: “contemplé su cara [Cufre], otra vez, cuando los pusilánimes anunciaron que me llevarían a juicio, a mí, engendro perverso de la revolución por cuyo mandato escribí a indios y esclavos *somos iguales somos hermanos*” (Rivera, 2005, p. 143). Esa vecindad sin prejuicio y sin discriminación se reproduce también en el siguiente gesto de Martín de Álzaga (destacado político y comerciante que participó en el rechazo de las invasiones) durante el levantamiento contra la segunda invasión inglesa en 1807, donde todos los porteños, sin miras de color ni clase, combaten y han derrotado a los ingleses:

Martín de Álzaga, de pie detrás de la larga mesa, repartía entre jefes y soldados, ricos y esclavos, blancos y negros, mensajeros extenuados, centinelas vociferantes, jarras de vino y empanadas que chorreaban grasa, y mandatos, imprecaciones, dones y sentencias, que un amanuense transcribía a papeles sucios, para que en una noche de domingo, por segunda vez en doce meses, pusieran de rodillas al invasor y arrastraran sus banderas por las calles de una aldea réproba, inmunda y pretenciosa (Rivera, 2005, p. 100).

Aunque hubo racismo en las trincheras, el enfoque que propone Andrés Rivera no entra en estos clichés y estereotipos, sino que muestra cómo todas las comunidades (negras, blancas e indias) se han unido contra el enemigo común: el colonizador. Así, los negros destacan en un campo que es el “suyo”, con las mismas virtudes que los demás grupos. Esta perspectiva de la trama novelesca lleva a Alejandro Solomianski a observar que:

La negritud en esta novela se desarrolla no en la etapa colonial sino en avance con las luchas por la independencias, e inclusive apuntando hacia el futuro, hacia la utopía de los hombres libres e iguales del Sur. Negritud y Argentinidad (al menos revolucionaria) en este caso coinciden (2003, p. 267).

Cecilia Secreto, en su aproximación ideológica que hace de la novela, es más explícita y afirma:

Castelli, el orador de la Revolución, el Representante de la Primera Junta en la Expedición al Alto Perú, el hombre que quiso enarbolar las banderas de Igualdad, Libertad y Fraternidad, es el portavoz de la palabra del pueblo, de mulatos, indios y esclavos que ven en él la figura que los representa, la figura con suficiente poder verbal, político y sexual para promover cambios (1996, p. 586).

Esta visión, también revolucionaria y rupturista, llama la atención al leer la novela, y como queda indicado en la introducción, es uno de los motivos de este análisis de la representación de la afroargentinidad heroica y legendaria. Además, la crítica parece estar muda a este respecto, o no ha querido leer entre líneas, para destacar lo que la Historia está ocultando deliberadamente. Como evocación de esta remarcada actuación en los combates, el autor va más allá e introduce un personaje negro, el Capitán Segundo Reyes, amigo y acompañante de Juan José Castelli (personaje principal, y narrador).

3.3 Capitán Segundo Reyes: estandarte del afrosoldado

En Argentina, de los negros que lucharon en los diferentes frentes, muchos llegaron a puestos destacados. Aunque no se menciona a ningún general moreno, sí que hubo coroneles, tenientes, capitanes, sargentos y otros destacados soldados que regaron con su sangre la independencia del país¹. La presencia escasa de estos soldados en la narrativa en general hace que esta novela de Rivera tenga un gran valor añadido. En efecto, no solo retrata la afrodescendencia desde las trincheras, sino que da protagonismo a uno de ellos, el capitán Segundo Reyes, un compañero de Juan José Castelli, un esclavo y vendedor de pescados que llegó a ser capitán como indica el narrador Castelli, aludiendo a sus objetos personales:

Papeles que no comprometen a ninguna de mis amigos [...]. Se los encontrará en el último cajón de mi escritorio, a la derecha, en un sobre de cuero de venado, que el capitán Segundo Reyes, que vende pescado, arrebató a un oficial inglés, en las calles de Buenos Aires, el domingo 5 de julio de 1807, cuando no era el capitán Segundo Reyes, que vende pescado, sino un esclavo que, en las calles de Buenos Aires, peleó por su libertad (Rivera, 2005, p. 189:190).

El autor emplea un personaje que representa algo simbólico de la presencia negra en Argentina: un esclavo alistado que llega a ser capitán del ejército. Segundo Reyes está retratado primero como esclavo vendedor de pescado: “dijo que él vendía pescado. Que salía, en un bote, de madrugada, a pescar, estuviese bravo el río o no” (Rivera, 2005, p. 119). Después, el personaje viene escenificado desde la lucha contra los ingleses: “dijo que recordaba al negro Segundo Reyes, esclavo de Don Ambrosio Reyes, disparar sobre los ingleses, en el año siete, haciéndose encima” (2005, p. 117). La tercera etapa, como se verá en el apartado siguiente, ya muestra a Segundo Reyes libre y luchando junto a Castelli en el ejército del Alto Perú.

Con esta trayectoria, el autor pone de manifiesto el recorrido de muchos negros esclavos quienes, tras mostrar valentía y empeño, se convierten no solo en hombres libres sino también en mandos militares. El alistamiento tenía así varias ventajas para ellos: ser libres (era una promesa) y también tener un reconocimiento no solo a nivel del ejército sino también a nivel de la sociedad que veía con ojo discriminatorio y desdeñoso al negro. Por eso Diana Picotti afirma:

A pesar de las malas recompensas que los soldados negros recibían por sus servicios, las escasas promociones, las miserables pagas, las penurias, el otorgamiento retaceado y demorado de los derechos prometidos por la revolución, ellos demostraron gran heroísmo y resistencia, y con excepción de la actitud de rechazo que manifestó el general Manuel Belgrano, las tropas negras fueron preferidas. Su valentía e incluso ferocidad parece explicable por algún motivo más profundo que el amor a una patria que los marginaba; tal vez la posibilidad de liberar sin castigo en el campo de batalla, como actores principales, sus resentimiento y frustraciones, como también la esperanza de promoción en el ejército y por consiguiente en la sociedad (2004, p. 103-104).

¹ Diana Picotti vuelve a esta cuestión de grado de los soldados negros afirmando: “A pesar de la discriminación racial, sus méritos hicieron que alcanzasen posiciones de comando en buen número... Vicente Fidel López, en su *Manual de Historia argentina*, una de las obras citadas del siglo XIX, afirma que todos los oficiales del cuarto batallón de Rosas eran hombres de color, con excepción de coronel. Algunos alcanzaron, además, altos niveles de mando; al menos once en Buenos Aires fueron elevados al grado de coroneles o tenientes coroneles, aunque parece haber regido la regla tácita de que a ningún afroargentino se le permitiese llegar al grado de general” (2004, p. 104).

La libertad era el premio prometido a los negros esclavos que entraban en el ejército. Tanto para ellos como para los libertos, los campos de batalla eran lugares de demostración que la esclavitud no era una maldición innata para el negro sino más bien una coyuntura histórica y social que les privaba de lo que cada individuo deber ser: nacer libre. La ferocidad y el valor que demostraban eran signos que desmitificaban la supuesta superioridad que los blancos ostentaban.

Ahora bien, al introducir el personaje de Segundo Reyes, esclavo que destaca tanto en las invasiones inglesas como en el ejército del Alto Perú, Rivera presenta una negritud desde las antípodas de las representaciones discriminatorias que suelen caracterizar al “hombre de color”. La afroargentinidad que él retrata, a través de Segundo Reyes, es la de la perseverancia, de la lealtad y de la gloria. Se puede utilizar aquí las mismas palabras que decía Solomianski del “Romance de la Gloriosa Defensa de la Ciudad de Buenos Aires” de Pantaleón Rivarola (1807): “el texto exalta el rol decisivo, normalmente ignorado, de los combatientes negros en estas batallas” (2003, p. 78). La figura del negro viene dignificada mediante la imagen del afrosoldado, a través de un esclavo pescador convertido en capitán de ejército. Este enfoque inusual hace del texto de Andrés Rivera una entrada de relectura y de reescritura de la historia a partir de la literatura. Cecilia Secreto reconoce que “bajo un concepto de circularidad histórica que lleva implícito el germen del determinismo, la novela de Andrés Rivera plantea una lectura de la historia que podría inscribirse dentro de los márgenes del revisionismo” (1996, p. 583). En efecto, los datos omitidos deliberadamente por la historia salen a la luz con la (nueva) novela histórica de fines de siglo XX (años 1980-1990 en Argentina) que propone “una reformulación de la presencia afroargentina en la historia argentina” (Solomianski, 2003, p. 266). *La revolución es un sueño eterno*, ubicada en esta tendencia (a pesar de que el autor no quiera hablar de novela histórica), relee la historia desde una ficción que coloca al negro en su sitio merecido y que concilia negritud y argentinidad, y también negritud y aristocracia.

3. 4. Negritud y aristocracia: la relación simbólica entre Segundo Reyes y Castelli.

En la novela, la relación amistosa entre Juan José Castelli, el orador de la Revolución y Representante de la Primera Junta en el ejército del Alto Perú y Segundo Reyes, Capitán del ejército, hace pensar en la relación entre José de Artigas (nombrado “Protector de los libres”, prócer de Uruguay y también en Argentina) y El Negro Ansina (Joaquín Lenzina, militar oriental y poeta, su asistente o secretario afrodescendiente)². Esta simbiosis entre “Negritud y Aristocracia”, que Solomianski rescata entre estos dos personajes históricos, muestra cómo la afrodescendencia se ha destacado, por sus actos meritorios, junto con los más destacados mandos políticos o militares rioplatenses. Esclavo vuelto militar, Ansina viene descrito como un soldado, fiel amigo, seguidor y ayudante de José Artigas. Esta posición de privilegio que tenía por su empeño y lealtad, siendo antes esclavo comprado por el propio Artigas, muestra la escala social que muchos afrodescendientes franqueaban y sobre todo el puesto que ocupaban al lado de los más altos representantes del pueblo rioplatense.

Ahora bien, Rivera parece rescatar este “dúo” a través de Castelli y Segundo Reyes. Ambos personajes, integrantes del ejército del Alto Perú, forman, como Artigas y Ansina, una pareja simbólica, el primero siendo Representante de la Primera Junta y el segundo afrosoldado y Capitán del ejército. A través de estas dos figuras, se puede deducir mejor la convivencia, para muchos utópica, entre la afrodescendencia y la élite gobernante, entre la negritud y la “blanquedad”. En la novela, Segundo Reyes aparece como amigo y compañero de armas Castelli. Mediante los recuerdos, se perciben los gloriosos momentos de la guerra y las complicidades entre ambos:

Segundo Reyes dijo que el recuerdo es peor que Dios cuando pierde la paciencia, que la viruela, que la sífilis, que el hambre, que el escorbuto. Dijo que recordaba al doctor Juan José Castelli, en el ejército del Alto Perú, jurándole que un hombre libre es igual que a otro hombre libre, y que donde fuesen las armas de la libertad darían tierra, pan, trabajo y escuelas

² De Ansina reseña Alejandro Solomianski: “según sus propios textos se puede leer que Ansina nació en Montevideo en 1760. Hijo de esclavos africanos dedicó su infancia al oficio de aguatero. Más tarde aprendió a tocar la guitarra y como payador recorrió el campo y las estancias. Una desgraciada aventura como marinero lo hace terminar en las playas brasileñas donde traficantes portugueses lo reducen a la esclavitud. Artigas lo compró para darle plena libertad, y a partir de ese momento y por más de medio siglo permanecerán juntos, tanto en los tiempos de guerra como en el exilio paraguayo del prócer, durante el cual Ansina es su amigo más próximo (2003, p. 83).

a blancos, negros e indios. Dijo que escuchó al doctor Castelli como se escuchaba al Mesías, y que marchó por las calles de piedra del Alto Perú, él, Segundo Reyes, vestido con el uniforme de un hombre libre, detrás del doctor Castelli, y de los tambores de un ejército de hombres libres que tronaban en las calles del Alto Perú (Rivera, 2005, p. 118).

Dicho compañerismo, y hasta hermandad en el frente, muestra que la negritud de la que Rivera quiere hablar es la que está despojada de estereotipos. Su enfoque propone un dialogo entre afrodescendencia y argentinidad. El ejército no solo permite al negro recobrar la libertad (como viene repetido varias veces por Segundo Reyes en esta cita) sino que consigue eliminar discriminaciones que cierta memoria colectiva había creado entre blancos y negros. Aunque había manifiestamente segregaciones en la constitución de los batallones, en el terreno la realidad dismantelaba estas quiméricas barreras discriminatorias frente al enemigo. El reconocimiento de la valentía llevaba incluso a los mandos a pedir que se diera el título de “Don” a los negros destacados, como viene en este caso entre Castelli y Segundo Reyes:

Segundo Reyes leyó ¿Dónde está Belén?, y se rió como puede reír un negro. Dijo, cuando paró de reír, que en Buenos Aires se asegura que aquello que Segundo Reyes desconoce no vale la pena averiguarlo. Y allí estaba el doctor Castelli, dijo, en la pieza del negro Segundo Reyes, capitán del ejército de Alto Perú, tirándole un papel debajo de los ojos, igual que en los buenos y viejos tiempos, cuando largaba papeles, hora tras hora, que cambiarían al mundo. Como ése, dijo, en que el cojonudo doctor Castelli se rebajó a pedir el uso de Don a un oficial de Morenos, *muy recomendable por sus virtudes sociales y militares* (Rivera, 2005, p. 116-117).

El reconocimiento de las virtudes militares de los negros, que combatían con pasión y destacada fuerza bélica, se traduce no solo por el otorgamiento de la libertad (aunque no a todos) sino por la posible concesión del título de Don. Andrés Rivera alude a un hecho histórico de suma importancia. El uso de Don, reservado para cierta categoría social, se daba de manera excepcional. Al evocar este dato entre Castelli y Segundo Reyes, Andrés Rivera muestra el grado de confianza y la profunda amistad entre el Representante de la Primera Junta y el Capitán afrodescendiente, una amistad que se ve tanto durante las campañas como después de retirados de la guerra:

[Castelli] masticó, despacio, la carne que Segundo Reyes desmenuzó en su plato, tomó vino, encendió un cigarro, ofreció un cigarro a Segundo Reyes, y fumaron. Vacieron la botella de vino, y Segundo Reyes descorchó otra. Fumaron en silencio, y tomaron vino en silencio. Castelli de cara al río, a la tarde de invierno, y Segundo Reyes de espalda al río, a la tarde del invierno (Rivera, 2005, p. 122).

Este momento de solidaridad, de complicidad, de compañerismo y de recuerdos de momentos gloriosos revela la profunda amistad entre ambos personajes. En la novela, el autor reúne dos destinos en la lucha por la emancipación y en la vida social. Castelli Representante de Primera Junta y ahora sometido a un juicio y Segundo Reyes Capitán de caballería del Alto Perú, ahora con una pata de palo (le amputaron una pierna en la guerra), simbolizan la igualdad, la fraternidad y la solidaridad entre “porteños” y “negros”. Este enfoque sutil y original lleva a Alejandro Solomianski a decir: “es difícil resumir y transmitir la originalidad y la carencia de estereotipia con que Andrés Rivera construye las relaciones de igualdad y de amistad entre Castelli y el ex-esclavo” (2003, p. 267). Pero más allá de esta relación, se vislumbra la simbiosis entre negritud y aristocracia, una simbiosis que normalmente debería ser también el credo social de aquel entonces, dado el aporte sin precedente de la población de origen africano a la defensa y emancipación del Río de la Plata. Este mensaje de fraternidad es el mismo que Copi lanza en *La internacional Argentina*, donde la familia del personaje principal, el negro Nicanor Sigampa, no sólo ocupa un lugar destacado al lado de San Martín, sino que forma parte incluso de su descendencia:

El primer Sigampa (era el nombre de una tribu africana), nacido en cautiverio en Argentina, había sido el brazo derecho del General San Martín, durante la guerra de Independencia. Emancipado, con todos los honores después de la victoria, desposó a una hija natural del general, doña Nicanora, que fundó uno de los primeros salones literarios de Buenos Aires. Tan ilustre familia de color nacida de este matrimonio supo mantenerse, a lo largo de las generaciones, en el primer puesto de los ganaderos e industriales argentinos (Copi, 1989, p. 11).

Mediante este enfoque, que constituye un aporte de revisión y de ruptura, se puede decir que *La revolución es un sueño* de Andrés Rivera narra una afroargentinidad diferente del imaginario colectivo nacional que ve en el negro un sujeto súbdito, cuya imagen se relaciona siempre con la esclavitud (que rima con deshonor y miseria). Rivera rescata la figura del afrosoldado y ofrece una visión desde el campo de batalla que honra y dignifica a la negritud argentina.

4. CONCLUSIÓN

El desempeño heroico del negro desde las frentes de batallas, tan escasamente mencionado por la historia oficial, constituye el gran aporte literario de *La revolución es un sueño eterno* de Andrés Rivera. En efecto, mediante la narración de una comunidad negra sin estereotipos ni marginación, el protagonismo de un afrosoldado que parte de esclavo pescador a capitán de ejército, y la relación de amistad y lealtad entre afroargentinidad y aristocracia (a través de las figuras de Juan José Castelli y Segundo Reyes), el autor rescata una negritud enaltecida desde las trincheras. La valentía y el heroísmo de los soldados negros en las campañas de liberación deben soslayar el retrato literario de la afroargentinidad. La novela, al utilizar la imagen del afrosoldado, está hurgando en las entrañas de una historia en la que el soldado negro se ha instalado en un pedestal por sus gestas heroicas. Por eso, con este enfoque, Andrés Rivera no solo ensaya la revolución en su trama novelesca, sino que propone una novela revolucionaria.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERENCIAS

- Copi, R. D. (1989). *La Internacional Argentina*. Anagrama.
- Corbière, E. J. (2003). *El genocidio negro en la Argentina; Lucas Fernández el precursor del socialismo en el Río de la Plata*. Argenpress.
- Goldberg, M. B. (2010). Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos. En, S. C. Mallo e I. Telesca (coord.), *Negros de la Patria. Los afrosoldados en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de Plata* (pp. 39-63). Editorial SB.
- Gomes, M. V. (2002). La presencia negroafricana en Argentina. Pasado y permanencia. *Bibliopress*, 5 (9). <https://url2.cl/cnsMg>
- Mbaye, D. (2019). Negritud y género: la representación de la mujer negra en la literatura argentina decimonónica. *Cuadernos de Investigación Filológica*, (46), 181-200. <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/cif/article/view/3885>
- Pérez Valdés, I. (1978). Papel del negro en la emancipación de América Latina. En, R. Durand (coord.), *Négritude et Amérique Latine* (pp. 453-460). Les Nouvelles Editions Africaines.
- Picotti, Diana (2004). La presencia africana. En, H. E. Biagini y A. Roig (coord.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo 1 Identidad, utopía, integración (1900-1930)* (pp. 93-122). Editorial Biblos.
- Rivera, A. (2005) *La revolución es un sueño eterno*. Seix Barral.
- Secreto, C. (1996). Andrés Rivera: la revolución es un sueño eterno. Una lectura desde el paradigma ideológico poder-saber. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 3(6-7-8), 583-591. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/483>
- Siles Salinas, L. A. (1978). La negritud en la formación de la nación latinoamericana". En, R. Durand (coord.), *Négritude et Amérique Latine* (pp. 77-93). Les Nouvelles Editions Africaines.
- Solomianski, A. (2003) *Identidades secretas: la negritud argentina*. Beatriz Viterbo Editora.
- Yao, J. A. (2016) *In-visibles. Percepciones y autopercepciones de los argentinos de origen africano*. Literatura Comunicación.

AUTHOR

Djibril Mbaye, Degree in Hispanic Philology from the Cheikh Anta Diop University of Dakar (UCAD). PhD in Spanish-American Literature from the Complutense University of Madrid in 2011. Currently teaching and researching at UCAD (Senegal).